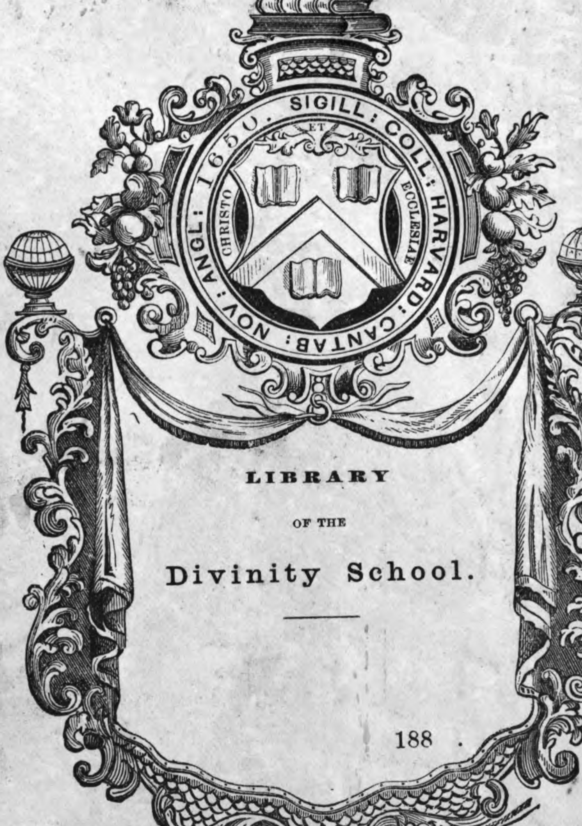



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO
ET
ECCLESIAE



JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ZWÖLFTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1886.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Seite

Graue, Ein Beitrag zur religiösen Würdigung der Geschichtsphilosophie 1
Katzer, Kant's Lehre von der Kirche. I. 29
R. A. Lipsius, Passiones Petri et Pauli 86
H. Holtzmann, Der Leserkreis des Römerbriefes 107
Franz Görres, Leovigild, König der Westgothen in Spanien und Septimanien (559 bis 566), der letzte Arianerkönig . . 132
R. A. Lipsius, Nachträgliches zu den Passiones Petri et Pauli 175

Zweites Heft.

P. Mehlhorn, Zum Gedächtniss Biedermanns 177
C. Siegfried, Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes 228
Wilh. Brückner, Jesus „des Menschen Sohn" 254
Ernst Noeldechen, Tertullian's Verhältniss zu Clemens von Alexandrien 279
Bratke, Ueber die Einheitlichkeit der Didache 302
Johannes Dräseke, Ueber die theologischen Schriften des Boethius 312
R. A. Lipsius, Passionis Pauli fragmentum 334

Drittes Heft.

Gelzer, Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum. I. 337
Philipp Meyer, Nachrichten über einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griechische Handschriften zur biblisch-apokryphischen Literatur 373

Seite
Buchmann, Exegetischer Beitrag zu 1. Petri 3, 13—17 . . . 398
August Jacobsen, Matthäus oder Markus 408
W. C. van Manen, Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments 418
Johannes Dräseke, Zu Hippolytos' „Demonstratio adversus Iudaeos" 456
Paul Feine, Zur synoptischen Frage 462

Viertes Heft.

Gelzer, Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum II. 528
Friedrich Nippold, Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionellen Literatur 576
Ernst Nöldechen, Tertullian Von dem Mantel 615
Ludwig Paul, Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. . . 661
R. A. Lipsius, Nachträgliche Bemerkungen zu dem Fragment der Passio Pauli 691

Inhaltsverzeichniss

der

Jahrbücher für protestantische Theologie

Band I—XII

1875—1886.

Inhalt der Bände I—XII.

Arndt, Theod. Goethe's Verhältniss z. Alten Testament. VI. 162.

Bahnsen, Wilhelm. Ist die Apostelgeschichte paulinischen oder judenchristl. Ursprungs? V. 137.

— Zum Verständniss von 2 Thessal. 2, 3—12. VI. 681.

Barth, Fritz. Tertullian's Auffassung des Ap. Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln. VIII. 706.

Baethgen, Fr. Der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen. VIII. 405, 593.

Baur, Aug. Alex. Schweizer's „christl. Glaubenslehre“ und A. E. Biedermann's „christl. Dogmatik“ vergleichend dargestellt. II. 193.

— Begriff und Grundriss der Weltanschauung überhaupt u. der christlichen insbesondere. III. 84.

— Ueber die Zukunft von Religion u. Christenthum VI. 1.

Bender, W. Zur Geschichte der Emancipation d. natürl. Theologie. IX. 529.

Benrath, Karl. Giovanni Pietro Caraffa. IV. 122.

— Die „Summa d. heiligen Schrift“. VII. 127. VIII. 681. IX. 328.

— Lucio Paolo Roselli. VIII. 179, 756.

Biedermann. A. E. Strauss und seine Bedeutung f. d. Theologie. I. 561.

Bonnet, Max. Die leucianischen Johannesakten bei Theodoros Studites. IX. 527.

Bratke. Ueber die Einheitlichkeit der Didache. XII. 302.

Brückner, Wilh. Jesus „des Menschen Sohn“. XII. 254.

Buchmann. Exeget. Beitrag z. 1. Petri 3, 13 bis 17. XII. 398.

Calinich. Zu Caspar Peucer's Testament. III. 733.

Corssen, P. Die vermeintliche Itala und die Bibelübersetzung des Hieronymus. VII. 507.

— Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus. IX. 619.

Diestel, L. Die religiösen Delikte im israelit. Strafrecht. V. 246.

Dräseke, Joh. Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocaesarea VII. 102.

1) — Der Brief an Diognetos VII. 213, 414.

— Zu Ryssel's Gregorius Thaumat. VII. 379. IX. 634.

— Der kanon. Brief des Gregorios von Neocaesarea. VII. 724.

— Ueber den Verfasser der Schrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος*. VIII. 343, 553.

— Zu Gelzers Sextus Julius Afrikanus. VIII. 574.

— Zu den christolog. Fragmenten des Apollinarios von Laodicea. IX. 295.

— Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift „Ueber die Dreieinigkeit“. X. 326.

— Zu Pseudo-Hippolytos. X. 342.

Dräseke, Joh. Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christolog. Bruchstücken. X. 347.

— Ueber die d. Gregorios Thaum. zugeschrieb. vier Homilien u. den *Χριστὸς πάσχων*. X. 657.

— Zur Apologie des Apollinarios. XI. 144.

— Ueber die theolog. Schriften des Boethius XII. 312.

— Zu Hippolytos' demonstratio adv. Judaeos. XII. 456.

Eissfeldt, O. Das Dogma von der Kirche als der Mutter der Gläubigen. V. 577.

Erbes, Karl. Flavius Clemens von Rom und das älteste Papstverzeichniss. IV. 690.

— Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs. V. 464, 618.

Feine, Paul. Ueber das gegenseit. Verhältniss d. Texte der Bergpredigt bei Matthäus und Lukas. XI. 1.

— Zur synoptischen Frage. XII. 462.

Fortlage, C. Das Menschheitideal der Moralität nach dem Christenthum. IX. 1.

Fränkel, Siegm. Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik. V. 508. 720.

Furrer, K. Das Wort Taxo in der Himmelfahrt Mosis. I. 368.

Gelzer, H. Zu Africanus. VII. 376. VIII. 574.

— Kosmas der Indienfahrer. IX. 105.

— Zwei deutsche Patriarchen in Ost-Rom. X. 316.

— Zur Zeitbestimmung der griech. Notitiae Episcopatuum. XII. 337. 528.

Görres, Franz. Die Toleranzedikte des Kaisers Gallienus und ihre staatsrechtliche Geltung unter Aurelian. III. 606.

— Das Christenthum u. d. röm. Staat zur Zeit des Septimius Severus. IV. 273.

— Das Christenthum u. d. röm. Staat zur Zeit des Commodus. X. 228, 395.

— Die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung. VI. 449.

— Leovigild u. Septimanien. XII. 132.

Graue. Ein Beitrag zur religiösen Würdigung der Geschichtsphilosophie. XII. 1.

Grill, Julius. Ueber Bedeutung u. Ursprung des Nasiräergelübdes. VI. 645.

Grimm, Ed. Wie ist Wissenschaft vom Gefühle möglich? III. 561.

Grimm, W. Die philippistischen Kenotiker. XI. 126.

v. Gutschmid, A. Zeit und Zeitrechnung der jüdischen Historiker Demetrios und Eupolemos. I. 744.

Hagge, H. Die beiden überlieferten Sendschreiben des Ap. Paulus an die Gem. zu Korinth. II. 481.

Happel, J. Otto Pfleiderer's Hermeneutik der relig. Phänomene. VI. 193.

— Die Verwandtschaft des Buddhismus u. des Christenthums. IX. 353. X. 49.

— Ed. v. Hartmann's „Religion des Geistes“ nach ihren Verdiensten u. Schwächen. X. 513.

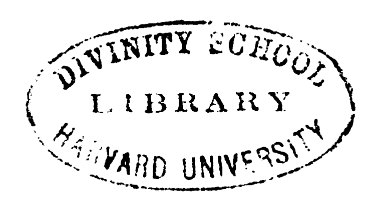
Hase, C. A. Bernardino Ochino von Siena. I. 496, 754.
— Die erste französ. Revolution u. die Kirche. II. 1.
— Prozess und Märtyrerthum Pietro Carnesecchi's. III. 148.
— Baldisara Altieri. III. 469.
— Das Leben des heil. Antonius. VI. 418.
Hasenclever. Die altchristlichen Monumente als Zeugnisse f. Lehre u. Leben d. Kirche. VII. 60.
— Christl. Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert. VIII. 34, 230.
Hess, W. Stellung der „Theologia Deutsch" zur heil. Schrift. XI. 299.
Holsten, C. Der Brief an die Philipper, exeg.-krit. Studie. I. 425. II. 58, 282.
— Zur Unächtheit d. 1. Briefs an die Thessalonicher III. 731.
— Der Gedankengang des Römerbriefs Cap. I bis XI mit Beziehung auf „des Paulus Römerbrief" von Volkmar. V. 95, 314, 680.
Holtzmann, H. Die theologische, insonderheit religions-philosophische Forschung der Gegenwart. I. 1.
— Umschau auf d. Gebiet der neutestamentl. Kritik. 1. Die Evangelien. I. 583. II. 239.
— Ueber die Entstehung des Christusbildes der Kunst. III. 189.
— Zur Entwicklung d. Christusbildes d. Kunst. X. 71.
— Zur synoptischen Frage. IV. 145, 328, 533.
— Bethsaida. IV. 383.
— Das Problem des 1. Johann. Briefs in seinem Verhältniss z. Evangelium. VII. 690. VIII. 128, 316, 460.
— Die Didache u. ihre Nebenformen. XI. 154.
— Der Leserkreis des Römerbriefs. XII. 107.
Hübschmann, H. Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht. V. 203.
Jacobsen, Aug. Die Evangelienkritik und die Papiasfragmente über Markus u. Matthäus. XI. 167.
— Matthäus oder Markus. XII. 408.
Jülicher, A. Die Quellen von Exodus 7, 8—24, 11. VIII. 79. 272.
— Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus. VIII. 538.
Katzer, Ernst. Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart. IV. 482, 635.
— Kant's Lehre von der Kirche XII. 29.
Kayser. Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage. VII. 326. 520, 630.
Klein, Gottl. Die Totaphot nach Bibel und Tradition. VII. 666.
Krauss, A. Sendschreiben an Herrn Prof. W. Herrmann in Marburg. IX. 193.
Kuttner, Otto. Bedeutung von Kant's Kritik d. reinen Vernunft f. d. Gegenwart. VIII. 577.
— Kantianismus und Realismus. X. 353.
Lipsius, R. A. Schleiermacher's Reden über die Religion. I. 134, 269.
— Der Fischzug des Petrus. I. 185.
— Ueber Galater 6, 6—10. II. 188.
— Petrus nicht in Rom. II. 561.
— Das Gleichniss vom ungerechten Haushalter. III. 380.
2) — Dogmatische Beiträge. IV. 1, 193, 385, 593.
— Der Begriff des Himmelreichs bei Matthäus. IV. 189.
— Das Todesjahr Polykarps. IV. 753. IX. 525.
— Neue Studien zur Papstchronologie. V. 385. VI. 78, 233.
— Miscelle zu Eph. 5, 14. VI. 192—384.
— Zu Römer 3, 24 u. f. VI. 573.
— Zur edessen. Abgarsage. VII 187. VIII. 190.
Lipsius, R. A. Zum Martyr. Polykarps. VII. 574.
— Zu den Akten des Petrus u. Andreas. IX. 191.
— Der redende Löwe bei Commodian. IX. 192.
— Luther und Jena. X. 494.
— Auch ein Votum zu den Papiasfragmenten über Matthäus und Markus. XI. 174.
3) — Neue Beiträge z. wissenschaftl. Grundlegung der Dogmatik. XI. 177, 369, 550.
— Zum Gedächtnisse v. Karl Schwarz. XI. 543.
— Zum Ehrengedächtn. Biedermann's. XI. 545.
— Passiones Petri et Pauli. XII. 86, 175.
— Passionis Pauli fragmentum. XII. 334, 691.
Loesche, Georg. Minucius Felix' Verhältniss zu Athenagoras. VIII. 168.
Lüdemann, H. Zur Erklärung des Papiasfragments. V. 365, 537.
Manen, W. C. van. Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese d. Neuen Test. IX. 593. X. 269, 551. XI. 86, 454. XII. 418.
Marti, Karl. Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments. VI. 127, 308.
Mehlhorn, Paul. Der Lohnbegriff Jesu. II. 721.
— Die sittliche Weltordnung VII. 193.
— Tauler's Leben. IX. 159.
— Zum Gedächtniss Biedermann's. XII. 177.
Merx, A. Der Werth der Septuaginta für die Textkritik des A. T. IX. 65.
Meyer, Philipp. Nachrichten über bisher unbenutzte theils auch unbekannte griechische Handschriften z. bibl. apokryph. Literatur. XII. 373.
Möller, W. Zu Minucius Felix. VII. 757.
Müller, Hermann. Caspar Peucer's zweites Testament. III. 518.
—, K. K. Zu Julius Afrikanus. VII. 759.
Münscher, F. W. Exeget. Untersuchung über Lukas 17, 20, 21. I. 724.
Neumann, K. J. *Θιοσῶται Ἰησοῦ.* XI. 123.
Nippold, Fr. Zur geschichtl. Würdigung des Quietismus im Allgemeinen sowie der Madame de Guion u. der Fénélon-Bossuet'schen Controverse im Besonderen. III. 285.
— Die ersten innerkirchlichen Reformversuche im römischen Katholicismus, Lutherthum u. Calvinismus. V. 654.
— Die englischen Romfahrten im 19. Jahrh. in ihren Ursachen, ihren Stadien u. ihrer Rückwirkung auf die Church of England. IX. 641.
— Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionellen Literatur. XII. 576.
Nitzsch, Fr. Die geschichtliche Bedeutung der Aufklärungstheologie. I. 39, 248.
— Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh. II. 532.
— Die Entstehung der scholast. Lehre von der Synteresis, ein histor. Beitrag zur Lehre vom Gewissen. V. 492.
Nöldechen, Ernst. Tertullian's Verhältniss zu Clemens Alexandr. XII. 279.
— Tertullian „Von dem Mantel". XII, 615.
Nöldeke, Th. Zur Kritik d. Pentateuchs. I. 343.
Paul, L. Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus. I. 546.
— Die Interpretation d. Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus. VI. 717.
— Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. XII. 661.
4) **Pfleiderer,** E. Eudämonismus u. Egoismus. VI. 205, 385, 594.
Pfleiderer, O. Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion. I. 65.
— Herder und Kant. I. 636.
— Zwei Glaubensphilosophen. (Hamann) II. 451 (Jakobi) II. 646.

Pfleiderer, O. John Cairds Religionsphilosophie. VIII. 1.
— Paulinische Studien. VIII. 486. IX. 78, 241.
Pierson, Allard. Ueber die Dogmatik von Kahnis. III. 1, 193.
Pünjer, Bernh. Ueber das Verhältniss des Darwinismus zu Religion und Sittlichkeit. III. 59.
— Der Positivismus in der neueren Philosophie. 1. Aug. Comte. IV. 79. — 2. Stuart Mill. IV. 241. — 3. Herbert Spencer. IV. 434. — 4. Deutsche Philos. V. 1.
— Auguste Comte's Religion der Menschheit. VIII. 385.
5) **Rösch,** Gustav. Die Königin von Saba als Königin Bilqîs. VI. 524.
Roskoff, Gust. Das Ethos der Germanen bei Tacitus. II. 691.
Ruetschi, Rud. Die Lehre von der natürlichen Religion und vom Naturrecht. X. 1.
Runze, G. Die Fortbildung des ontolog. Gottesbeweises seit der Zeit der Vernunftkritik. VII. 577.
Ryssel, Victor. Zu Gregorius Thaumat. VII. 565.
Schmidt, G. L. Akten eines Ketzerprozesses aus dem 16. Jahrh. VI. 745.
Schrader, E. Semitismus und Babylonismus. I. 117.
— Der ursprüngl. Sinn des Gottesnamens Jahveh Zebaoth. I. 316.
— Assyrisch-Biblisches. I. 321, 560. II. 373. 560.
— Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars. VII. 618.
Schultz, H. Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung. I. 193, 369.
— Das protestant. Dogma von d. unsichtbaren Kirche. II. 673.
Schultze, Victor. Ueber das angebliche Epitaph des Linus. V. 486, 760.
— Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix. VII. 485.
Schürer, E. Der Begriff des Himmelreichs aus jüdischen Quellen erläutert. II. 166.
Schwenke, P. Ueber die Zeit des Minucius Felix. IX. 263.
Seidel, R. Miscelle zu Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. VII. 761.
Siegfried, C. Gad-Meni u. Gad-Manasse. I. 356.
— Rabbinische Analekten. II. 476.
— Eine arabische Kreuzigungsgeschichte. III. 537.
— Theologie und Naturwissenschaft. VII. 1.
— Midraschisches zu Hieronymus u. Pseudo-Hieronymus. IX. 346.
— Eine Probe aus den Makamen des Imanuel Romi. XI. 289.
— Bedeutung u. Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüd. Volks. XII. 228.
Slee, J. C. van. Zur Thomas a Kempis-Frage. VIII. 185.
v. Soden. Der erste Petrusbrief. IX. 461.
— Der Jacobusbrief. X. 137.
— Der Hebräerbrief. X. 435, 627.
v. Soden. Der Kolosserbrief. XI. 320, 497. 672.
Solms, L. Fürst zu. Recht und Unrecht in der Metaphysik. III. 385. V. 193. VI. 577.
Staehelin, R. Der Mathematiker u. Astronom Peter Megerlin und seine Conflicte mit der Theologie seiner Zeit. X. 368.
Steck, R. Der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem. VI. 706.
— Das Herrnwort 1. Thess. 4, 15. IX. 509.
Stockmayer. Ueber Ed. v. Hartmann's: „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung. IX. 46.
Studer, G. Der Ringkampf Jakobs. I. 536.
— Ueber die Integrität des Buchs Hiob. I. 688.
— Das Buch Hiob. III. 540.
— Zur Textkritik des Jesaia. III. 706. V. 63. VII. 160.
Tollin, H. Servet's Lehre von der Gotteskindschaft. II. 421.
— Alex. Alesii Widerlegung von Servet's Restitutio Christianismi. III. 631.
— Servet's christologische Bestreiter. VII. 284.
Trümpelmann, A. Darwinismus, monistische Naturphilosophie und Christenthum. II. 26. 385.
Usener, Herm. Gislebert de la Porée. V. 183.
Volkmar, G. Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in d. Pilatus-Periode. XI. 136.
Wabnitz, A. Einige Bemerkungen über den Tempel Gottes (Apok. 11, 1—2). X. 510.
— Die Ausmessung des Altars im Tempel Gottes. XI. 134.
Waitz, Eberh. Ueber 2. Kor. 5, 1—4. VIII. 153.
Walte, A. Luther's Aeusserung an Melanchthon über d. Abendmahlstreit. IX. 142. 308.
Wegener, R. Darstellung u. Kritik d. philos. Grundlage d. Ritschl-Herrmann'schen Theologie. X. 194.
Weiffenbach, W. Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen. III. 323. 406.
— Die Interpolation im Eingange des Markusevangeliums. VIII. 668.
— Replik (gegen Weiss). X. 320.
Weiss, B. Zur synoptischen Frage. IV. 569.
— Erklärung (gegen Weiffenbach). IX. 528.
Werner, Aug. Die Gebete Jesu u. Jesu Lehre vom Gebet. VII. 385.
Wernicke, Alex. Zur Religionsphilosophie. VIII. 193.
Wittichen, C. Die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte. III. 653.
— Zur Marcusfrage. V. 165. VII. 366.
— Ueber die Zahl 153. VI. 184.
— Zur Frage nach den Quellen des Lukasevangeliums. VII. 713.
Wünsche, Aug. Der aaronische Segen. III. 675.
— Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud u. Kirchenvätern. VI. 355, 495.
— Die Räthselweisheit b. d. Hebräern. IX. 422.
Zimmer, Friedr. Woher kommt der Name des Silas. VII. 721.
— Zur Erklärung von Hebr. 9, 14. VIII. 569.

---

1) Im gleichen Verlag auch separat erschienen; Preis M. 3.—.
2) „ „ „ „ „ „ „ „ 3.—.
3) „ „ „ „ „ „ „ „ 5.—. (U. d. Titel Philos. u. Relig.)
4) „ „ „ „ „ „ „ „ 1.50.
5) „ „ „ „ „ „ „ „ 2.—.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.



Ein Beitrag zur religiösen Würdigung der Geschichtsphilosophie.

Von

D. theol. **Graue.**

Die Philosophie der Geschichte will die allgemeinen Gesetze, die Richtung und das Ziel der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit aufzeigen. Bald sieht sie mit dem orientalischen Pantheismus in dem Weltlauf einen ewigen Wechsel des Entstehens und Vergehens und in diesem Wechsel den tiefsten Sinn der geschichtlichen Wirklichkeit; bald will sie, wie Herder, in der Kette der Bildung, der physischen, moralischen und intellectuellen Kultur, als deren reifste Frucht die Humanität erscheint, das einende Band erkennen, das alle Erscheinungen der Geschichte zu einem Ganzen verwebt, in welchem der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebt; bald glaubt sie mit Lessing die Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechtes begreifen zu müssen, bald mit Hegel als die Realisirung des in die Selberfassung des absoluten Geistes gesetzten Weltzweckes. Aber allemal will sie den Nachweis liefern, dass in der Geschichte der Menschheit ein innerer Zusammenhang bestehe, welcher auf dem Wirken einer das Ganze durchwaltenden und leitenden Macht beruht. Dass daher die Geschichtsphilosophie mit der Religion sich begegnet und für dieselbe eine nicht unerhebliche Bedeutung hat, ist von vornherein einleuchtend.

Dies springt aber erst recht in die Augen, wenn wir uns daran erinnern, dass die Religion ein ganz besonderes

Interesse daran hat, die geheimnissvolle Macht des Göttlichen gerade in dem geschichtlichen Gange der Menschheit zu erfassen und zu erkennen.

Zwar hat es von jeher eine religiöse Richtung gegeben, welche, von der Voraussetzung ausgehend, dass eine fortschreitende geschichtliche Entwickelung der Menschheit überhaupt nicht vorhanden, sondern alles Treiben und Geschehen in der Menschenwelt ein beständiger Rückfall in die alten Eitelkeiten und Verderbnisse der Sünde sei, sich von der Geschichte der Menschheit theilnahmlos abwendet, um auf den dunklen Pfaden des Mysticismus weltflüchtig zu Gott sich zu erheben und in thatenloser Beschaulichkeit die Seele in Gott ruhen zu lassen. Aber so weit diese Richtung nicht in den nackten Egoismus ausartet, worin das menschliche Individuum, unbekümmert um das Schicksal aller anderen Menschen, nur für sich selber der Seligkeit theilhaftig zu werden begehret und dadurch für die wahre Seligkeit alles Verständniss und alle Empfänglichkeit verliert, so weit muss auch diese religiöse Richtung noch ein Interesse an der denkenden Betrachtung der Menschheitsgeschichte haben, insofern nämlich, als sie wenigstens gegen die Entwickelung des religiösen Lebens der Menschheit nicht gleichgiltig sein kann, sondern nach den Gesetzen forschen und fragen muss, nach welchen es den Menschen leichter, bez. schwerer geworden ist und künftig werden wird, durch die religiöse Erhebung in die übersinnliche Welt sich vor der Befleckung dieser Welt zu schirmen und ihre Seele zu retten. Eine ähnliche Stellung zur Geschichte nimmt auch der römische Katholicismus ein, der aber das, was den Christen in der Geschichte am meisten interessirt, die Offenbarungen der heiligen Liebe Gottes in derselben, nur in der eigenen Kirche findet, bei dem sich daher das geschichtliche Interesse der Religion im Grunde auf den engen Kreis der römischen Kirchengeschichte und des mit derselben in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Geschehens beschränkt.

Die wahre Religion aber will weder im Gefühlsdunkel des Mysticismus unvermittelt zu Gott sich erheben, noch

glaubt sie die nothwendigen Vermittelungen, durch welche sie eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott erlangen will, ausschliesslich in einer bestimmten Kirche zu finden. Vielmehr sucht und findet sie dieselben überall in der Welt, auch im Leben der Natur, ganz besonders aber und mehr als in der Natur in der Geschichte der Menschheit.

Die Zeiten sind vorüber, wo die Religion vorzugsweise durch die Betrachtung der Natur sich ihre Erhebung zu Gott vermittelte. Wir haben heute nur ein Lächeln für jenen Hamburger Rathsherrn Brockes, der in physikalischen Gedichten die Güte Gottes an allen Creaturen nachwies und unter Anderem von der Gemse das begeisterte Loblied sang: „Für die Schwindsucht ist ihr Unschlitt, für's Gesicht die Galle gut, Gemsenfleisch ist gut zu essen, und den Schwindel heilt ihr Blut; auch die Haut dient uns nicht minder; strahlet nicht aus diesem Thier nebst der Weisheit und der Allmacht auch des Schöpfers Lieb' herfür?!" Wir haben die ganze Anschauung, als ob Alles in der Natur nur für den Nutzen oder die Vergnügung des Menschen von Gott bestimmt sei, als eine schiefe erkannt. Wo frühere Geschlechter friedeathmende Natur-Idylle sahen, in denen die Güte und Seligkeit des Schöpfers sich abspiegelte, gewahren wir heute den Kampf ums Dasein, den uns der Darwinismus als den grausamen Regulator der Naturentwickelung aufgezeigt hat. Wo man früher ein stetiges und allgemeines Aufsteigen von den niederen zu den höheren Naturformen zu schauen meinte, lässt sich für uns nur ein partieller Fortschritt der Natur, nur eine theilweise Vervollkommnung derselben nachweisen, oder, wie F. A. Lange es beschreibt, ein ungeheurer Unterbau, der noch in beständiger Bewegung ist und aus welchem die nach oben zu immer fester gezeichneten und klarer gesonderten Formen der höheren Pflanzen und Thiere sich erheben. Herder schrieb von seinen Zeitgenossen: „Auf dem wüsten Ocean der Menschengeschichte glauben Viele den Gott zu verlieren, den sie auf dem festen Boden der Naturforschung in jedem Grashalm und Staubkorn mit Geistesaugen sahen und mit vollem Herzen verehrten". Von Vielen unseren Zeitgenossen könnte man in

etwas anderer Form gerade das Gegentheil bezeugen. Je mehr aber die religiöse Auffassung und Ausbeutung der Natur zwar nicht unfruchtbar geworden, aber doch eingeschränkt ist, desto mehr sucht der Menschengeist in der Betrachtung der Geschichte der Völker Nahrung für seine religiöse Weltanschauung.

Bietet ja ohnehin die Geschichte so viel werthvollere und wirksamere Vermittelung für das religiöse Gemüth, weil in der Menschenwelt reichere und höhere Gottesoffenbarung vorliegt als in der Natur. Und sobald der Mensch von der Naturreligion zu einer ethischen Auffassung des Göttlichen fortgeschritten ist, begehrt er vor Allem in dem Walten sittlicher Mächte, das nicht die Natur, sondern nur die Geschichte ihm zeigen kann, seines Gottes inne zu werden.

Hat also die Religion ein ganz besonderes Interesse daran, in der Geschichte der Menschheit die darin waltende göttliche Macht zu erfassen und aufzuzeigen, so ist die Frage, ob und wie weit die Philosophie der Geschichte ihr dabei behülflich sein kann. Darüber seien mir einige Andeutungen gestattet, und zwar nach zwei Richtungen hin, einmal nämlich zu zeigen, dass die Geschichtsphilosophie für die religiöse Auffassung der Geschichte eine regulative Bedeutung hat, sodann die Frage zu beantworten, ob überhaupt und inwiefern die Geschichtsphilosophie der religiösen Geschichtsbetrachtung zur Rechtfertigung und Bestätigung dienen kann.

I. Ein bekannter, schon oft angewandter Lehrsatz der religiösen Geschichtsbetrachtung ist in jenem Worte ausgesprochen: „Ist der Rath oder das Werk aus den Menschen, so wird es untergehen; ist es aber aus Gott, so könnt ihr es nicht dämpfen.“ Danach soll also das Gottgewollte und Gottgewirkte in der Geschichte daran zu erkennen sein, dass es bestehen bleibt, dass es sich dauernd erhält, während das Ungöttliche als solches erkannt werde an seiner Unhaltbarkeit, an seinem baldigen Untergange. Darin liegt jedenfalls eine bedeutungsvolle Wahrheit, die jenes bekannte Dichterwort kurz so ausdrückt: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Es ist der Glaube an das Walten einer sittlichen

Weltordnung in der Geschichte, welcher erklärt: „Jedes echte Gotteswerk hat einen unverwüstlichen Kern in sich, der es vor dem Untergehen und Verlorengehen bewahret. Zwar ist ein solches manchmal, nachdem es kaum begonnen war, plötzlich wieder verschwunden gewesen, als wäre es für immer verloren. Aber es kann nicht sterben, sondern es keimet und treibet in dem inneren Leben einzelner, oft nur weniger Menschen so lange fort, bis es in verjüngter Gestalt auferstehen kann. Ja, wie oft auch schon ein aus Gott geborenes Geistesleben und -Streben, ehe es noch auf Erden sich einzubürgern vermochte, gleichsam in den Himmel entrückt und von der grossen Menge in das Reich der idealistischen, phantastischen Gebilde, der unausführbaren Pläne und unpraktischen Gedanken verwiesen worden ist, auf solche Himmelfahrt folgt ein Tag der Pfingsten, wo Gottes Werk aus der unsichtbaren Welt der Ideen in die geschichtliche Welt eintritt, wie mit Sturmesgewalt sich Bahn bricht, mit feuriger Begeisterung die Herzen durchglüht und in neuen Zungen der staunenden Welt verkündet: das hat Gott gethan. Dagegen was nur aus der Willkür menschlicher Selbstsucht und Leidenschaft hervorgegangen und zum Dienste ungezügelter Sinnenlust und Weltsucht ausgebildet ist, das mag mit dem Schein der Unvergänglichkeit noch so schimmernd geschmückt sein, es muss, wenn es sich auch lange behauptet, trotz aller aufgewendeten Kraft und Kunst und List, wieder untergehen; es trägt den Keim des Todes in sich selbst, und seine stolzesten Bauten werden zu Schutt und Staub. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“

Dem gegenüber wird nun die Philosophie der Geschichte zuerst daran erinnern, dass wenigstens für diejenigen Erscheinungen der Geschichte, die der denkende Beobachter in seinem eigenen Leben gegenwärtig hatte oder hat, und die er entweder bei seinem Eintritt in die Welt schon vorfand und dann vergehen oder sich behaupten sah, oder die er während seines Lebens hat entstehen sehen, jenes Kennzeichen des Göttlichen nicht anwendbar ist. Denn ehe das Gericht der Weltgeschichte auch nur an Einer geschichtlichen Erscheinung sich vollzieht, vergehet meistens lange

Zeit, und des Menschen Leben ist kurz. Was wir untergehen sahen, feiert vielleicht den Tag seiner Auferstehung, wenn wir längst von der Erde geschieden sind; und Anderes, das während unserer Lebenszeit entsteht oder bestehen bleibt, hat seinen göttlichen Ursprung sicherlich noch nicht dadurch erwiesen, dass es, so lange unsere Augen offenstehen, sich erhält.

Weiter aber wird die Geschichtsphilosophie Folgendes zu bedenken geben. Höchstens ein reaktionärer Parteifanatiker, dem jede Neuerung des Teufels zu sein scheint, kann alles das, was in der Vorzeit geschichtlich geworden und Jahrhunderte lang sich erhaltend uns vererbt und überliefert ist, ohne Weiteres für ein unverletzliches Heiligthum Gottes erklären. Dagegen wird ein unbefangener Geschichtsforscher vielmehr geneigt sein, gerade vorzugsweise in neuen Anfängen, welche nicht allein durch das vor ihnen schon Gewordene, sondern noch durch andere Lebensmächte in die Geschichte eingeführt sind, das geheimnissvolle Walten einer göttlichen Macht zu erkennen. Dieser Einwand trifft zwar die eben gekennzeichnete religiöse Geschichtsbetrachtung nur theilweise; denn dieselbe hat ja ausdrücklich hervorgehoben, dass ein Gotteswerk oftmals scheinbar untergeht und dann in verjüngter Gestalt, in neuen Anfängen wiedererscheint; und die echte Religion wird selber fordern, dass, so oft die Formen eines Gotteswerkes zu erstarren drohen, der menschliche Geist in die denselben zu Grunde liegenden göttlichen Ideen und Kräfte aufs neue sich vertiefe, um aus ihnen die Kraft zu neuen geschichtlichen Gestaltungen des alten Gotteswerkes zu gewinnen. Andrerseits wird die philosophische Geschichtsbetrachtung anerkennen, dass ähnlich wie in der Entwickelung der Natur das Zweckmässigste erhalten bleibt, so in der Geschichte der Menschen die den Zwecken derselben am meisten dienlichen Wahrheiten, Güter und Kräfte, die der Menschengeist einmal gefunden und erworben hat, zwar nicht ausnahmslos und unbeschränkt, weil ja manche werthvolle Errungenschaft menschlicher Kultur unter den Stürmen der Zeit der Menschheit wieder verlorengegangen ist, aber doch

in der Regel und im Grossen und Ganzen erhalten bleiben. Aber einmal hat der religiöse Trieb des Menschengeistes von jeher, namentlich auf kirchlichem Gebiete, die Neigung gezeigt, auch die Formen, in welchen eine göttliche Lebensmacht sich gleichsam verdichtet hat, zu vergöttlichen, und das besonders dann, wenn, wie z. B. in der römischen Kirche, diese Formen durch viele Jahrhunderte hindurch bestehen geblieben und durch ihr hohes Alter ehrwürdig geworden sind. Sodann aber hat die religiöse Geschichtsbetrachtung nur zu oft vergessen, dass, wenn alte geschichtliche Gestaltungen durch neue ersetzt werden müssen, es dann nicht genügt, auf die schon vorhandenen geistigen Grundlagen derselben zurückzugehen, sondern dass zugleich neue Kräfte, neue Anfänge gesetzt werden müssen, und dass nur dadurch jenes Werden der Dinge zu Stande kommt, das, wie Droysen in seiner Historik treffend sagt, sich in der Wiederholung summirend, in rastloser Steigerung wachsend, fortschreitend sich zeigt und das wir eben deshalb mit dem Namen Geschichte bezeichnen, während in der Natur eine fortschreitende Entwickelung nur in ungeheuren, unabsehbaren Zeiträumen stattfindet, im Uebrigen aber ein sich periodisch wiederholendes Werden der Dinge, ein Gleiches, Beständiges im Wechsel der Erscheinungen sich zeigt.

Wenn schon hierdurch die religiöse Geschichtsauffassung von der Philosophie der Geschichte eine nothwendige Regulirung erfährt, so ist das noch mehr der Fall gegenüber der Anschauung des religiösen Glaubens, mittelst welcher derselbe bald dies, bald jenes in der Geschichte für ein Gotteswerk erklärt und spricht: „Das hat Gott gethan", dagegen Anderes als ein blosses Menschenwerk bezeichnet. So gewiss das nicht ohne alle Wahrheit und Berechtigung ist, so erscheint es doch in der That als eine ebenso oberflächliche wie schiefe Betrachtungsweise, Göttliches und Menschliches, Gott und Welt einander so äusserlich gegenüberstehend zu denken, als ob da, wo das Eine wäre, das Andere nicht sein könnte, als ob Gott sich zu der Welt ähnlich verhielte wie ein Baumeister zu dem von ihm gebauten Hause, dem er, wenn es fertig ist, den Rücken kehrt

und zu dem er nur dann und wann einmal zurückkehrt, um da, wo es schadhaft geworden, ausbessernd und erneuernd einzugreifen. Ganz abgesehen davon, dass Gott aus seiner Unbeschränktheit und Unendlichkeit herabgezogen wird in die Reihe der endlichen und beschränkten Wesen, wenn man ihn der Welt so gegenüberstellt, als ob da, wo die Welt anfängt, Gottes Wesen aufhört, also die Welt Gottes Grenze wäre, die er nur zeitweise einmal überschritte, um wunderthätig in die Welt einzugreifen, — eine philosophische Betrachtung der Geschichte wird geradezu unmöglich, wenn man, vermeintlich im Interesse der Frömmigkeit, durch immer neue Wunderthaten eines überweltlichen Gottes den Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufes bald hier, bald dort durchbrochen werden lässt, eine Anschauung, von der man mit Recht gesagt hat, dass sie nur den Vorzug habe, dem Verstande nichts weiter schuldig zu sein. — Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte erklärt unzweideutig: „Wenn der Mensch die göttliche Vorsehung für ein Gespenst hält, das ihm auf allen Strassen begegnen und den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich unterbrechen soll, damit er nur diesen oder jenen particulären Endzweck seiner Phantasie und Willkür erreiche, so gestehe ich, dass die Geschichte das Grab einer solchen Vorsehung sei, gewiss aber ein Grab zum Besten der Wahrheit; denn was wäre es für eine Vorsehung, die Jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränkten Absicht, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Thorheit gebrauchen könnte, so dass das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe?“ Treffender, als es in diesen Worten geschehen, kann man nicht aufzeigen, wie wenig das Interesse der Religion ebenso wie des Verstandes dadurch gewahrt wird, dass man Gott und Menschenwelt, Gotteswerk und Menschenwerk äusserlich scheidet und einander gegenüberstellt. Eine ernste Geschichtsforschung wird vielmehr zunächst die Thatsache rückhaltlos anerkennen, dass die Menschheit mit der Naturbasis, auf welcher sie steht und aus welcher heraus ihr geschichtliches Leben sich entwickelt, so innig verwachsen ist, dass dieselben Gesetze, die

in der Natur sich vollziehen, in der Geschichte der Menschheit ebenso unverbrüchlich walten; sodann aber wird sie neben diesen Naturgesetzen die im engeren Sinne des Wortes geschichtlichen Gesetze zu erkennen und aufzuzeigen suchen und nicht in der Durchbrechung dieser natürlichen und geschichtlichen Gesetze, vielmehr gerade in der unwandelbaren Vollstreckung derselben das Walten der Gottheit wahrnehmen oder wenigstens ahnend schauen, und weil der Vollzug der geschichtlichen, theilweise auch der Naturgesetze in den Menschen stattfindet, so wird die Philosophie der Geschichte gerade in dem Menschlichen das Göttliche, im Menschenwerk Gotteswerk suchen und finden.

Wenn ferner die religiöse Geschichtsbetrachtung zur Anerkennung dieser Thatsache sich zwar bequemt, sofort aber die Neigung zeigt, unter den verschiedenen Menschenwerken die einen als gottgewirkte den anderen als ungöttlichen gegenüberzustellen, so hat dieselbe dazu zwar ein gewisses Recht. Aber die Philosophie der Geschichte wird einmal daran erinnern, dass dasjenige, was die göttliche Macht in den Menschen und durch dieselben wirket, nicht so zu Stande kommt, dass ausschliesslich der göttlicke Factor das Bewirkende ist, sondern vielmehr so, dass der Menschen eigene Thätigkeit von Gott geweckt und getrieben wird, so dass jedes Gotteswerk in den Menschen zugleich der Menschen eigene That, also ein gottmenschliches Werk, deshalb aber auch mit menschlicher Beschränktheit behaftet ist. Dies gilt auch von den Grossthaten der heilenden, erlösenden, rettenden Liebe, die man im schönsten Sinne des Wortes Gotteswerke nennen kann. Andererseits von vielen Werken, die nur aus menschlicher Willkür und Leidenschaft hervorgegangen zu sein scheinen, wie z. B. vom Kriege, kann man nicht ohne Weiteres sagen, dass sie ungöttlich sind. Denn ganz abgesehen davon, dass es, subjektiv betrachtet, ein rechter Gottesdienst ist, im Dienste des Vaterlandes, so oft es nothwendig geworden, männlich und tapfer das Schwert zu führen, zeigt ja die Geschichte, dass auch verwüstende Kriege schon oft den Boden bereiten helfen mussten, auf welchem wahrhaft göttliche Pflanzungen des Geistes und der

Liebe erwachsen sollten. Selbstverständlich hat der religiöse Glaube ganz Recht, wenn er Handlungen, die mit dem Sittengesetze in offenbarem Widerspruche stehen, als ungöttliche und widergöttliche bezeichnet. Aber die philosophische Geschichtsbetrachtung wird dabei zu bedenken geben, dass viele betrübende, sittlich verwerfliche Erscheinungen einer Zeit in unauflöslichem Zusammenhange stehen mit dem Guten und Grossen, das dieselbe Zeit durch ihre Arbeiten und Kämpfe zur Reife zu bringen berufen ist, dass sich immer neu das Wort bewahrheitet: „Wo viel Licht ist, da ist auch viel Schatten“, dass der Schatten, weil er vom Lichte unabtrennbar ist, nicht etwas rein Widergöttliches sein kann und es eine geschichtliche Nothwendigkeit ist, dass das Böse am Guten sei, schon deshalb, weil die Menschheit das Gute und den Werth des Guten erst recht erkennen lernt durch die Erfahrung des sich selber rächenden Bösen, und weil die sittlichen Kräfte unseres Geschlechts erst in dem anstrengenden Kampfe gegen das fort und fort versuchende Böse die rechte Uebung, Ausbildung und Stärkung erlangen.

Die religiöse Geschichtsbetrachtung pflegt, wie zwischen Gotteswerk und Menschenwerk, so auch zwischen Gottesgebot und Menschensatzung einen Gegensatz zu statuiren und hat völlige Berechtigung dazu, wenn sie z. B. die mit dem uralten Gottesgebot, Vater und Mutter zu ehren, in unversöhnlichem Widerspruch stehenden Lehre der Pharisärer, dass ein Mensch besser daran thue, wenn er das, was er Vater und Mutter darbringen sollte, statt dessen im Tempel als Opfergabe darbringe, als eine widergöttliche Menschensatzung verwirft. Aber alle Gottesgebote müssen doch auf menschliche Begriffe gebracht, in menschliche Worte und Formeln gefasst werden, und weil dies durch die Arbeit von Menschen, die nicht unfehlbar sind, geschieht, so wird in die Gebote Gottes unvermeidlich Etwas von den Satzungen der Menschen eingemengt. Andererseits hat es von jeher viele sogenannte Menschensatzungen gegeben, die für ihre Zeit, für die damaligen äusseren Lebensverhältnisse und inneren Bildungszustände so angemessen waren und eine

so heilsame Zucht übten, dass man ihnen einen gottgegebenen geschichtlichen Beruf zuerkennen muss, und das gilt z. B. auch von vielen Satzungen der römischen Kirche während des Mittelalters. Insbesondere die bürgerlichen Gesetze, welche das gemeinsame Leben in Staat und Gemeinde regeln, sind solche Menschensatzungen, die für bestimmte nationale und sociale Lebensstufen Gottes sittliche Ordnungen, allerdings in beschränkter Gestalt, zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen berufen sind und von denen nur dann, wenn die Zeit, für die sie gegeben waren, sich ausgelebt hat, das Goethe'sche Wort gilt: „Es schleppen sich Gesetz und Recht wie eine alte Krankheit fort.“

Wie der Gegensatz zwischen Gottesgebot und Menschensatzung, so auch der vom religiösen Glauben oft so nachdrücklich betonte Gegensatz zwischen unfehlbarem Gotteswort und irrender Menschenweisheit ist kein starr feststehender, sondern ein fliessender. Zwar hält unser Glaube mit Recht auch die schlichtesten Aussagen religiöser Wahrheit für heiliger, göttlicher als die glänzendste Beweisführung einer weltlichen Wissenschaft, und die dem Evangelium der Bibel entnommene christliche Heilslehre wird voraussichtlich im Munde des Volkes stets den Namen „Gotteswort“ behalten. Aber abgesehen von dem kühn bildlichen und deshalb leicht irre führende Ausdruck „Wort Gottes“ ist zu erinnern, dass auch die geringste Wahrheit heiliger, göttlicher ist als ein noch so reich geschmückter, altehrwürdiger Irrthum, dass gerade dann die Wahrheit am mächtigsten, wie ein gewaltiger Strom sich Bahn gebrochen hat in die Völkerwelt, wenn man dem Menschengeiste die Freiheit der Forschung gelassen und ihn dadurch der Gefahr schweren Irrthums preisgegeben hat, und dass auch der Irrthum schliesslich nur ein Weg zur Wahrheit und oft wie ein wohlthätiger Schlaf gewesen ist, in welchem die müde gewordenen Kräfte des Menschengeistes sich ausruhten und stärkten und aus dem erwachend sie um so reichere Strahlen des göttlichen Lichtes zu erfassen vermochten. Andererseits erkennt jede unbefangene Geschichtsforschung, dass auch die tiefsinnigsten und gemüthvollsten religiösen Wahrheiten oft

Jahrhunderte lang im Besitze eines Volkes, einer Kirche waren, ohne dass die Herzen von der göttlichen Kraft derselben etwas erfuhren, so wenig wie der Geizhals etwas von dem Nutzen und Segen erfährt, den er durch sein Geld sich verschaffen könnte; und dies deshalb, weil das Volk, die Kirche, wie der Geizige seine Schätze im Kasten, so die viel köstlicheren Schätze der Wahrheit in todten Buchstaben, in starren Formeln verschlossen hielt. Auch die erhabensten Worte der im höchsten Sinne des Wortes gottmenschlichen Persönlichkeit sinken zu blossen Menschensatzungen, zu todten Buchstaben für den herab, der diese Worte nur deshalb für Wahrheit hält, weil sie von jener Persönlichkeit geredet worden sind. Ueberhaupt kann das Göttliche in der Geschichte der Menschheit auch da, wo es sich am reichsten offenbaret, nur demjenigen Menschenkinde oder Volke Geist und Leben werden und zum Heile dienen, welches durch eigenes Suchen und Forschen, durch eigenes Innewerden, durch eigene Ueberzeugung sich dasselbe zu innerem Eigenthum macht. Und sagt nicht der höchste Genius der Religion dasselbe, wenn er im Gegensatz zu denen, die in einem Aeusserlichen, einer Lehre, einer Anstalt, einem Kultus u. dgl. das Göttliche selber unmittelbar erfassen zu können meinen, erklärt: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Geberden; man wird auch nicht sagen können: siehe, hier oder da ist es; das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Dasselbe aber bezeuget das Wort seines grossen Apostels: „Das Reich Gottes bestehet nicht in Worten, sondern in der Kraft.“

Diese Andeutungen mögen für den ersten Theil unserer Betrachtung genügen. Wir haben dabei stillschweigend vorausgesetzt, dass die religiöse Auffassung der Geschichte überhaupt berechtigt ist; und bei dieser Voraussetzung besteht die regulative Aufgabe der Geschichtsphilosophie nur darin, innere Widersprüche und Unklarheiten der religiösen Geschichtsbetrachtung aufzudecken, und dieselben auf einen dem philosophischen Denken wie dem geschichtlichen Thatbestande möglichst entsprechenden Ausdruck zu bringen. Wenn wir jetzt aber die Frage aufwerfen:

II. ob überhaupt und inwiefern die Geschichtsphilosophie

zur Rechtfertigung der religiösen Geschichtsauffassung dienen kann, so zeigt sich, dass sie das nur in sehr beschränktem Masse vermag und zwar nur so, dass sie von der bisher gemachten Voraussetzung des Rechtes der religiösen Anschauung der Geschichte ausgehend durch ihre Untersuchungen und deren mehr oder weniger sicheren Ergebnisse die Richtigkeit jener Voraussetzung bestätigen hilft.

Absichtlich gebrauche ich hier den Ausdruck „mehr oder weniger". Denn von absolut sicheren, zwingende Beweiskraft besitzenden Ergebnissen geschichtsphilosophischer Untersuchungen kann bis jetzt wenigstens nicht die Rede sein. Die Wissenschaft der Philosophie der Geschichte ist im Grunde erst in der Entstehung begriffen und noch zu wenig fest begründet, um schon mit unzweifelhaften, auf exakter Forschung ruhenden Resultaten auftreten zu können.

Das Gebiet der geschichtlichen Entwickelung, das sie als Gegenstand ihrer Forschung vor sich hat, ist ein verhältnissmässig noch engbegrenztes. Der Zeitraum einer reichlich 3000jährigen Geschichte genügt nicht, um daraus schon für die ganze Entwickelung der Menschheit allgemein giltige Schlussfolgerungen mit Sicherheit zu entnehmen. Die Menschheit ist noch zu jung, als dass sie über den Gang ihrer oft so verworrenen Geschicke und das Ziel ihrer oft so dunklen Pfade schon zur vollen wissenschaftlichen Klarheit gelangt sein könnte. Dazu kommt, dass wir über ausgedehnte Zeiträume vor dem Auftreten der klassischen Völker des Alterthums und selbst über manche mit oder nach diesen Völkern aufgetretene Staats- und Kulturformationen sehr wenig wissen, theils weil die damaligen geschichtlichen Gebilde so gut wie spurlos verschwunden, theils weil ihre Denkmäler und Literaturen noch nicht genügend durchforscht sind. Endlich ist es auch auf gründlich durchforschtem geschichtlichen Boden oft kaum möglich, den wirklichen Thatbestand ungetrübt festzustellen, weil der Blick des Historikers selbstverständlich nicht in das Innerste der auf dem geschichtlichen Schauplatz auftretenden und wirkenden Persönlichkeiten zu schauen vermag, sondern dieselben nur aus ihren vereinzelten Kundgebungen in Wort und That und aus den Aeusserungen ihrer Zeit-

genossen über sie zu verstehen und richtig zu beurtheilen sucht und weil ausserdem die Ereignisse der Geschichte nicht etwa nur durch die strebenden und handelnden menschlichen Persönlichkeiten bewirkt und zustandegebracht werden, sondern auch durch andere Factoren, deren Wesen dem Geschichtsforscher oft noch weniger verständlich und zugänglich ist, als die wollenden und handelnden Menschen.

Um so mehr freilich muss die Geschichtswissenschaft beherzigen, was Droysen in seiner Historik hervorhebt, dass nämlich von dem logischen Mechanismus des Verstehens sich der Akt des Verständnisses unterscheidet, der als unmittelbare Intuition, als ein schöpferischer Akt wie der Lichtfunken zwischen den sich einander nahenden elektrophoren Körpern, und zwar nur unter der Bedingung erfolgt, dass das Einzelne verstanden werde im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen und dass der Verstehende die Totalität des zu Verstehenden aus den einzelnen Aeusserungen derselben, die einzelnen Aeusserungen aber aus dessen Totalität sich ergänze. Dies ist allerdings sehr richtig und treffend gesagt. Kann doch auch nicht von einer einzigen geschichtlichen Persönlichkeit ein einheitliches Charakterbild gewonnen und dargestellt werden, wenn der Blick des Forschers nur an den Einzelheiten, die von derselben und über dieselbe berichtet werden, haften bleibt, ohne dieselben zu einem Ganzen zu verknüpfen zu suchen und die Lücken durch Schlussfolgerungen aus dem Gegebenen und durch ein sich daraus ergebendes inneres Anschauungsbild zu ergänzen. Noch weniger kann man den Charakter eines Zeitalters, einer Geschichtsperiode feststellen, am allerwenigsten aber die Gesetze und Ziele der gesammten geschichtlichen Entwickelung auffinden und die feste Ueberzeugung erwecken, dass in dem Gange der Weltgeschichte wie in dem Reiche der Natur eine vernünftige Weltordnung sich kundgiebt, ohne dass „das Einzelne verstanden wird im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen“. Auch der Naturphilosoph, wenn er anders diesen Namen mit Recht tragen will, muss die Natur als ein Ganzes anschauen, und weil seiner Erfahrung immer nur ein Theil der Natur gegeben ist, muss er aus dem Gegebenen auf das Ganze

schliessen und aus dem Ganzen das Gegebene zu begreifen suchen. Ueberhaupt ist es ein unausrottbarer Trieb der menschlichen Vernunft, ein einheitliches Ganze der Erkenntniss zu gewinnen; und wo man diesen Trieb zurückdrängt und unterdrückt und bei den einzelnen Thatsachen der Erfahrung stehen bleibt, da kann man zwar eine Masse von Kenntnissen ansammeln, aber keine wirkliche Erkenntniss erlangen und verfällt in die Verkehrtheit derer, die, wie das Sprüchwort sagt, vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen.

Aber mit Recht schreibt Fechner in seiner Tages- und Nachtansicht, dass die Weisen, womit wir überall vom Hier auf's Dort, vom Heute auf das Morgen schliessen und womit alle Erfahrungswissenschaft vom Gegebenen auf's Nichtgegebene schliesst, je weiter hinaus und höher hinauf sie uns in's Nichtgegebene führen, einzeln genommen um so unsichrer werden. Und was O. Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie vom metaphysischen Denken sagt, dass bei demselben unsere Schritte noch um ein Beträchtliches unsichrer und unsere Hypothesen unbestimmter und zweifelhafter werden, als sie es auf den Wegen aller wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt schon sind, das gilt ganz besonders von der Philosophie der Geschichte. Hat schon die wissenschaftliche Geschichtsforschung mit Unsicherheit ihrer Ergebnisse zu kämpfen, so noch weit mehr die Geschichtsphilosophie. Selbst einmal abgesehen davon, dass das geschichtliche Material, womit sie arbeitet, ein noch zu eng begrenztes und zum Theil unerkennbares ist, — mit Recht sagt Rocholl in seiner Philosophie der Geschichte, dass, was die Autobiographie für den Einzelnen, die Geschichtsphilosophie für die Menschheit ist, dass schon der Einzelne sein eigenes Leben nicht beschreiben kann, ohne auf Räthsel seiner Lebensführung und seines Innenlebens zu stossen, dass aber der Einzelne für seine Selbstbiographie ein Hülfsmittel hat, welches die Menschheit nicht besitzt, nämlich das, sich mit Anderen seines Geschlechts zu vergleichen und dadurch auf die eigene Art und Bestimmung hin Rückschlüsse zu machen.

Indess wiewohl die Ergebnisse der Philosophie der Geschichte beschränkte und unsichere sind und bleiben werden,

weil wir, wie Johannes v. Müller sagt, das Drama nicht eher als nach seiner Vollendung beurtheilen können, und wiewohl diese Wissenschaft für ihren Bestand der Stützen nicht entbehren kann, welche die Religion und speziell die christliche ihr gewähren, so kann sie doch wiederum ihrerseits der Religion insoweit eine Stütze gewähren, als sie die Erfahrungen, welche die Menschheit bis jetzt gemacht hat, soweit es möglich ist, zusammenfasst und aus denselben Schlussfolgerungen zieht, welche, zwar nicht unzweifelhaft, aber doch den Charakter der Wahrscheinlichkeit an sich tragend, die religiösen Voraussetzungen bestätigen.

Wie wenig die Geschichtsphilosophie der Stützen entbehren kann, welche ihr von der Religion gewährt werden, zeigt sich sofort darin, dass diese Wissenschaft erst möglich geworden ist, nachdem der religiöse Glaube aus dem Polytheismus mit seinen lokalen und nationalen Göttern sich zum Monotheismus erhoben und das, was in Israel noch ein particuläres Gepräge hatte und trotz der Messiasidee, trotz mancher prophetischer Aussprüche noch behielt, zu einem universellen Charakter entwickelt hat, nämlich die Erkenntniss des einen Gottes, in welchem die Menschen alle leben, weben und sind und der sie alle zu einem grossen Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens vereinigen will. Das heidnische Alterthum mit seinen autochthonen Völkern hatte nur unzusammenhängende, nationale Geschichten, aber das Wort Menschheit, das, wie Max Müller sagt, nimmer die Lippen des Sokrates, noch des Plato, noch des Aristoteles überschritten hat, kannte es nicht, und deshalb wusste es auch nichts von einer zusammenhängenden geschichtlichen Entwickelung der Menschheit. Erst die christliche Religion hat diese grosse Idee in die Welt gebracht und dadurch erst die Grundlage gegeben, auf welcher die Philosophie die Geschichte der verschiedenen Volksstämme, Nationen und Staaten und alle die daraus hervorragenden grossen Persönlichkeiten als ein Gesammtbild, alle persönlichen und nationalen Individuen als die Glieder eines grossen Organismus anschaute und den in demselben waltenden allgemeinen menschlichen Gesetzen nachsann und nachforschte. Wiederum aber kann die Philo-

sophie der Geschichte dazu dienen, jene grosse Idee der christlichen Religion zu bestätigen, indem sie in allen individuellen und nationalen Verschiedenheiten und Besonderheiten als das einende Band das allen Individuen und Nationen gemeinsame Menschliche und als das Ziel der ganzen weltgeschichtlichen Entwickelung die vollendete Entfaltung der echten Menschlichkeit nachzuweisen bemüht ist und wenigstens zu grosser Wahrscheinlichkeit zu erheben vermag, wobei die Frage, ob alle Völker von einem Menschenpaare abstammen, ruhig unerledigt gelassen werden kann.

Allerdings erhebt sich hier für unsere Wissenschaft die ernste, schwere Frage, ob denn überhaupt die geschichtliche Bewegung, welche sie in der von ihr als Ganzes angeschauten Menschheit wahrnimmt, eine fortschreitende, zu immer höherer Vervollkommnung aufsteigende oder ob dieselbe ganz anderer Art sei. Kann diese Frage etwa nur insoweit bejaht werden, als die Fortschritte der äusseren Kultur, auf die ja gerade unsere Zeit mit berechtigtem Selbstgefühl hinweisen kann, anerkannt werden müssten? Ist dagegen das Zugeständniss nothwendig, dass, wie der Darwinismus behauptet, in der Geschichte wie in der Natur die vorwärtstreibende Kraft der Kampf um's Dasein sei, welcher gerade in der Geschichte sich immer grausamer gestalte, immer erbarmungsloser und aufreibender werde, weil mit dem Steigen der äusseren Kultur die Ausrüstung der Kämpfenden immer reicher und stärker, die Kämpfenden unter einander, wenigstens in denselben Klassen und Ständen, immer ebenbürtiger werden und deshalb der Egoismus jedes Einzelnen, um im Kampfe nicht zu unterliegen, zu immer raffinirterem, schärferem und rücksichtsloserem Vorgehen sich getrieben fühle? Kann also nicht geleugnet werden, dass mit der steigenden äusseren Kultur auch das Uebel und das Böse in der Welt immer höher steige? Wenn dem so wäre, dann müsste die pessimistische Geschichtsbetrachtung in immer weiteren Kreisen um sich greifen; und wenn der Pessimismus jemals zur Ueberzeugung der grossen Menge werden könnte und werden würde, so möchte, wie G. P. Weygoldt richtig bemerkt, die Masse des Volkes schwerlich den von Schopenhauer gewiesenen,

von ihm selber aber nicht betretenen Weg der Askese beschreiten, sondern nur zu gesteigerter Genusssucht sich gestachelt fühlen, in welcher der religiöse Glaube gänzlich erstickt würde. Die Religiosität aber, in welcher dann nach E. v. Hartmann die Menschen ein Unbewusstes verehren sollen, welches dadurch, dass die ganze Menschheit zum Selbstmord schreitet und so aller Geschichte ein tragisches Ende bereitet, aus seiner Unseligkeit erlöset werden muss, ist von Hugo Sommer gebührend gekennzeichnet worden und erscheint vollends in ihrer Haltlosigkeit, wenn man bedenkt, dass sie gar keine Garantie dafür hat, dass nach solchem von entsetzlich qualvollen Kämpfen vorbereiteten tragischen Weltuntergang das Unbewusste nicht noch einmal den „dummen Streich“ mache, eine Welt ins Dasein zu rufen, die wieder durch Jammer und Elend zur Selbstvernichtung zu treiben, das egoistische Streben dieses Unbewussten sein müsste.

Glücklicher Weise verhält es sich in Wirklichkeit ganz anders, als dieser Pessimismus vorauszusetzen liebt. Wie in der Natur der Kampf ums Dasein nur die Bedeutung eines Regulators hat, dagegen die eigentlich konstitutive Kraft der innere Gestaltungstrieb der Dinge ist, den auch E. Häckel anzuerkennen sich wiederholt genöthigt sieht, ein Gestaltungstrieb, der nach Ordnung und Symmetrie, nach Harmonie und Schönheit hinstrebt, wie z. B. die regelmässig geordneten Formen der Krystalle in jedem sich ablagernden Salze, in jeder Schneeflocke augenscheinlich zeigen, so ist es ähnlich in der Geschichte der Menschheit. Trotz der bedeutungsvollen Rolle, welche der Kampf ums Dasein, der egoistische Wettbewerbungstrieb in derselben spielt, tritt neben und über diesen Factor als das wahrhaft menschliche Element des geschichtlichen Lebens und Strebens jener innere Gestaltungsdrang des Menschen zu Tage, der den Idealen des Guten, Wahren und Schönen stetig zugewandt, dieselben immer treuer zu verwirklichen, immer klarer zu erkennen und immer würdiger zu verkörpern trachtet; und in diesem idealen Gestaltungstriebe der menschlichen Natur liegen die Kräfte, welche nicht nur in der äusseren, sondern auch in der inneren, geistigen, sittlichen Kultur der Menschheit einen Fortschritt herbeizu-

führen vermögen. Dass ein solcher Fortschritt in Wirklichkeit sich vollzogen hat und noch vollzieht, wenn auch nur auf spiralförmig gewundenen Wegen, dafür kann die Philosophie der Geschichte Vieles beibringen, wovon nur einiges Wenige ganz kurz hier angedeutet werden möge.

Die äussere Kultur, deren Fortschritte unleugbar sind, bahnt der inneren die Wege, namentlich so, dass durch ihr Steigen der Verkehr der Völker immer grossartiger und vielseitiger wird, also auch der Austausch der Denkresultate und Lebenserfahrungen wesentlich zunehmen, hierdurch das wissenschaftliche Erkennen, also auch die Erkenntniss der sittlichen Gesetze mächtig gefördert werden muss und die Errungenschaften der Geistesbildung nicht mehr wie im Alterthum das Eigenthum einer Nation, sondern der gemeinsame Besitz vieler Völker werden und deshalb nicht mehr von dem Bestande einer Nation mehr oder weniger abhängig sind, sondern durch den Untergang eines Kulturvolkes oder selbst mehrerer nicht ernstlich gefährdet werden können. Allerdings ist die Klage darüber, dass nur die intellectuelle, nicht aber die moralische Bildung zunehme, dass im menschlichen Geschlechte so manche erkannte Wahrheit nur Theorie bleibt, nicht zur praktischen Verwirklichung gelangt, oft und auch in der Gegenwart wieder nur zu sehr berechtigt. Aber es bleibt doch wahr, was Herder in seinen Ideen z. G. d. Ph. sagt: „Das Kind lernt viel, was nur der Mann anwenden kann; deswegen aber hat es Solches nicht umsonst gelernt. . . . . bei dem immer erneuten Menschengeschlecht ist keine aufbewahrte Wahrheit ganz vergeblich; spätere Umstände machen nöthig, was man jetzt versäumt, und in der Unendlichkeit der Dinge muss jeder Fall zum Vorschein kommen, der auf irgend eine Weise die Menschheit übet.“ Ausserdem ist zu beachten, was Herm. Lotze in seinem „Mikrokosmos“ fein und treffend bemerkt, dass es die besondere Eigenthümlichkeit des Menschengeistes ist, nicht wie das Thier durch wenige Wahrnehmungen aus dem Stegreif zu plötzlichen und fragmentarischen Regungen sich reizen zu lassen, sondern eine reichhaltige Menge von Erfahrungen zuerst lernend in sich aufzusammeln und aus ihrer ruhigen Ver-

arbeitung sich die Beweggründe zu einem zusammenhängenden Handeln zu bilden, und dass diese eigenthümliche Besonnenheit des Menschengeistes bis zu einem gewissen Grade eine auszeichnende Eigenschaft der modernen Bildung, des modernen Humanismus ist, dass sich jetzt mehr als früher eine ernste Gesinnung der Duldsamkeit, der Behutsamkeit und der Zurückhaltung entwickelt hat.

Vermag aber die Philosophie der Geschichte durch beachtenswerthe Gründe die Annahme plausibel zu machen, dass die geschichtliche Bewegung der Menschheit einen wirklichen Fortschritt der inneren wie der äusseren Kultur aufzeigt und trotz aller von Seiten kulturfeindlicher Mächte drohenden Gefahren von der Zukunft erwarten lässt, dann zeigt sie also dieser Bewegung ein Ziel, dem sie zustrebt; sie bringt dann einen vernünftigen Sinn in die Geschichte der Menschheit, sie statuirt einen Zweck, den dieselbe zu erfüllen bestimmt ist, und so dient sie dem religiösen Glauben an eine zweck- und zielsetzende und die Menschheit ihrem hohen Ziel und Zweck immer näher führende göttliche Macht zur Bestätigung.

Indess kann sie dabei an jener, von Hegel in glanzvoller Weise dargestellten Geschichtsbetrachtung nicht vorübergehen, welche zwar einen unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit auf allen Lebensgebieten behauptet, aber in dem diesen Fortschritt bewirkenden absoluten Geiste nicht eine selbstbewusste zwecksetzende Persönlichkeit erkennt, sondern einen in der Weltentwickelung sich selbst suchenden und erst an dem in unabsehbarer Ferne liegenden Schlusse des ungeheuren Weltprocesses zu seiner Selbsterfassung und zu seiner vollen Wirklichkeit gelangenden Weltgeist. Denn wenn diese Geschichtsauffassung das letzte Wort der Wissenschaft wäre, dann würde zwar nicht alle und jede Religiosität von derselben ausgeschlossen sein, wohl aber mehr als ein vitales Interesse der Religion verletzt werden. Es ist ein wesentliches Lebensinteresse der Religion, mitten in dem rastlosen Wechsel der Dinge ein Beharrendes, unwandelbar Bleibendes zu haben, das in sich selber ruht und darin das Menschenherz ruhen kann, das auf sich selber stehend den

unerschütterlich festen Lebensgrund bildet, auf welchen der Menschengeist aus dem uferlosen Meere der Vergänglichkeit mit vollem Vertrauen sich flüchten und bergen kann, Das Hegel'sche Absolute aber kommt nie zur Ruhe, sondern ist ein unaufhörlich durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurchgehender, immer wieder anfangender und niemals endender Process. Es ist ferner ein wesentliches Lebensinteresse der Religion, einen Gott zu haben, der von sich selber wissend, auch von den Menschen weiss, um die Menschen sich bekümmert, nach ihrem Wohl und Wehe fraget; und die wahre, die ethische Religion fordert ein sittliches Verhältniss, in welchem die sittliche Macht der Gottheit zu der menschlichen Persönlichkeit steht. Nach Hegel dagegen sucht der absolute Geist erst in den menschlichen Persönlichkeiten zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, ohne jemals sich selbst ganz zu erfassen und zu sich selbst zu kommen. Und wie dieses Absolute kein persönliches Wesen ist, so kommen bei Hegel auch die menschlichen Persönlichkeiten nicht zu ihrem Recht. Dieselben sollen dem Absoluten nur als Durchgangsmomente auf seinem ruhelosen Wege, nur als Material dienen, das es zu seiner Selbstverwirklichung verbraucht, so dass die ganze Geschichte der Menschheit als eine Schädelstätte erscheint, die der Weltgeist immer aufs Neue mit den Leichen und Trümmern seiner von ihm selbst zerstörten Durchgangsstationen und zeitweiligen Lebensformen bedeckt.

Auch da, wo die Hegel'sche Philosophie nur noch historisches Interesse hat, spricht man heute viel von einer organischen Entwickelung der Weltgeschichte, welche für die freie That der menschlichen Persönlichkeit keinen Raum übrig hat, sondern in der Alles, auch neu erworbene Güter des Geistes, durch einen unbewusst wirkenden Allgemeingeist, also nicht durch die bewusste Thätigkeit und Wechselwirkung der menschlichen Persönlichkeiten, sondern unmittelbar von dem in denselben wirkenden absoluten Geist erzeugt werden. Und diese Anschauung würde, wenn sie Recht hätte, eine Stütze finden an der Ansicht moderner Statistiker, welche in der regelmässigen Wiederkehr bestimmter Zahlen-

verhältnisse in der Geschichte der Menschheit, z. B. in der von ihnen behaupteten Thatsache, dass das Budget der jährlichen Verbrechen mit grösserer Regelmässigkeit als das Budget der Abgaben von der Menschheit bezahlt werde, ein geschichtliches Grundgesetz gefunden zu haben meinen, welches mit geheimnissvoller Macht jeden Widerstand, der sich seiner Durchführung entgegenstellt, zu überwinden wisse, alle Selbstbestimmung der menschlichen Persönlichkeit ausschliesse und dieselbe insbesondere zum Verbrechen, ähnlich wie die Hexen in Shakespeare's Macbeth, nur mit noch viel grösserer Nöthigung reize, dränge und treibe. Aber wie sehr es auch an diesem Punkte an Klarheit gebricht, wie dringend uns auch z. B. noth ist, was Lotze (a. a. O.) fordert, nämlich „eine Mechanik der Gesellschaft, welche die Psychologie über die Grenzen des Individuums erweiterte und den Gang, die Bedingungen und die Erfolge der Wechselwirkungen zeigte, die zwischen den inneren Zuständen vieler durch natürliche und gesellige Verhältnisse verknüpften Einzelnen stattfinden müssen“, — die Philosophie der Geschichte wird doch immer wieder darauf zurückkommen müssen, dass die freie sittliche That der einzelnen Persönlichkeit das wahrhaft Bewegende und Wirksame im Laufe der Geschichte ist. Es kann sich z. B. die Sprache nicht so entwickeln, als ob, wie Lotze ironisch bemerkt, aus der Sphäre eines allgemeinen Bewusstseins die einzelnen Worte wie Schneeflocken auf die Häupter der einzelnen Menschen fertig herabfallen, sondern nur so, dass die einzelnen Individuen selbstthätig sind und durch eine Wechselwirkung zwischen ihnen ein gewisser Schatz von Worten sich bildet und zu immer allgemeinerer Anerkennung gelangt. Man kann sagen und hat es gesagt, dass das Meiste von dem, was ein einzelner Mensch ist, hat und leistet, das Produkt seiner Umgebung, seines Landes, Volkes, Zeitalters u. s. w. ist und dass sein eigenes Zuthun, das Werk seines freien Willens, ein verschwindendes kleines x ist. Aber, so erklärt Droysen im Namen der Geschichtswissenschaft, wie verschwindend klein dieses x sein mag, es ist von unendlichem Werthe, sittlich und menschlich betrachtet, allein von Werth. Mag immerhin, schreibt derselbe,

die Statistik zeigen, dass unter tausend Müttern 20, 30, wie viel es denn sind, unverheirathet gebären, — jeder einzelne Fall der Art hat seine Geschichte, und wie oft eine rührende und erschütternde, und von diesen 20, 30 Gefallenen wird schwerlich auch nur eine damit sich beruhigen, dass das statistische Gesetz ihren Fall erkläre; an den Gewissensqualen durchweinter Nächte wird sich manche von ihnen sehr gründlich überzeugen, dass jenes verschwindend kleine x von unermesslicher Wucht ist, dass es den ganzen sittlichen Werth des Menschen, d. h. seinen einzigen Werth umschliesst.

In der That wird die Geschichtsphilosophie auf Grund der Wahrnehmung, dass wie in den einzelnen Menschen, so namentlich in denjenigen Völkern, welchen die Führerrolle auf dem Wege der Kulturentwickelung übertragen ist, trotz alles fatalistischen Volkesglaubens und trotz aller deterministischen und prädestinationellen Systeme philosophischer und theologischer Schulen sich immer wieder als eine unumstössliche Thatsache des sittlichen Bewusstseins geltend macht, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist und, wenn er die Folgen seiner Handlungen zu fühlen bekommt, darin das Walten der Gerechtigkeit zu erkennen hat, nothwendig zu der Voraussetzung gelangen, dass der Mensch eine gewisse Freiheit des Handelns und die Möglichkeit hat, dem Sittengesetz, das sich ihm unmittelbar zu fühlen giebt, zu widerstreben und dadurch mit sittlicher Verschuldung sich zu belasten oder demselben zu gehorchen und damit den Weg zu der vollen, sittlichen Freiheit zu betreten. Während aber bei dem Durchschnittsmenschen dasjenige, was er durch äussere und innere Einwirkungen der Verhältnisse und anderer Menschen ist und hat, weit mehr zu sein pflegt, als was er durch sein eigenes freies Wollen und Thun wird und erlangt, wird die Philosophie der Geschichte bei den grossen Genien, die von Zeit zu Zeit aus dem Schoosse der Menschheit erstehen, ein völlig anderes Verhältniss und zwar die Thatsache constatiren müssen, dass diese Genien so wenig Kinder ihrer Zeit nur sind, dass vielmehr durchweg der Geist ihrer Zeit nur das Bedürfniss, die Sehnsucht geweckt

hatte nach dem, was sie brachten, und dass diese grossen Persönlichkeiten so wenig als blosse Durchgangsmomente eines allgemeinen Weltgeistes, als willenlose Werkzeuge des Absoluten sich fühlten, dass sie vielmehr sich bewusst waren, aus sich selbst heraus in voller Freiheit des Willens mit schöpferischer Kraft zu handeln. Dies aber widerspricht dem religiösen Glauben so wenig, dass vielmehr die Anschauung desselben, welche in diesen Genien Träger des Göttlichen, gottgesandte Boten erblickt, hierdurch eine Bestätigung findet; und wie jede Religion, so namentlich die christliche wird die besondere Dignität, die sie ihrem Stifter beilegt, dann erst als auf sicherem Grunde ruhend wissen, wenn anerkannt wird, dass derselbe aus der Tiefe seines gotterfüllten Geistes heraus in freiem sittlichen Handeln sein Werk selber geplant, unternommen und vollendet hat; denn wäre dem nicht so, wäre er nur eine Durchgangsstation für das Absolute, dann könnte er für die von ihm begründete religiöse Gemeinschaft nicht die hohe persönliche Bedeutung haben und behalten, als der Mittler des von ihm begründeten religiösen Verhältnisses der belebende und einigende Mittelpunkt derselben zu sein. Wie aber bei den grössten Heroen und Führern der Menschheit Beides in einander ist, das Bewusstsein der vollen sittlichen Freiheit und das nicht minder klare Bewusstsein, durch Gott und aus Gott Alles geworden zu sein und Alles vollbracht zu haben, wie z. B. auch ein Weltkind wie Goethe seine besten Gedanken Kinder Gottes nennt, so wird überhaupt durch das freie Wollen der menschlichen Persönlichkeit, das oben als ein oft verschwindend kleines x bezeichnet wurde, das Walten der göttlichen Macht und die Abhängigkeit von derselben so wenig ausgeschlossen, dass vielmehr gerade in jenem x, in dem geheimnissvollen Kern der menschlichen Persönlichkeit der Berührungspunkt des endlichen Geistes mit dem unendlichen liegt und dass gerade hier ein unmittelbares, persönliches, sittliches Verhältniss des Menschen zu Gott sich bildet, ein Verhältniss, in welchem der Mensch das Sittengesetz als Gottesgesetz erfährt, in des Gewissens warnender und strafender Stimme, wenn er jenem Gesetze widerstrebt,

Gottes Stimme vernimmt und sich von Gott nicht nur verpflichtet und getrieben, sondern auch gestärkt dazu fühlt, dem ihm innewohnenden idealen Gestaltungsdrange immer feinere Ausbildung und immer wirksamere Folge zu geben. Wenn aber die Philosophie der Geschichte, so weit sie überhaupt im Stande ist, eine aufwärts steigende Bewegung, einen Fortschritt zum Höheren und Besseren in der Geschichte der Völker aufzuzeigen, nach allem Bisherigen behaupten muss, dass die diesen Fortschritt zuwegebringende Macht denselben durch die freien Thaten der menschlichen Persönlichkeiten, namentlich durch das freie schöpferische Wirken der persönlichen geschichtlichen Grössen zu Stande bringt, legt sie dann nicht den Gedanken nahe, dass auch diese das Ganze bewegende Macht, wie der religiöse Glaube es fordert, eine sittliche Persönlichkeit oder, wenn man an dem Ausdruck Persönlichkeit Anstoss nimmt, das absolute Subjekt ist, welches mit vollem Selbstbewusstsein und in unbeschränkter sittlicher Freiheit sich selbst und die Welt bestimmt und seine sittliche Weltordnung durchsetzt?

Jedenfalls vermag die Philosophie der Geschichte das Walten einer sittlichen Weltordnung, das in der Geschichte der einzelnen Menschen oft der Wahrnehmung sich völlig entzieht, an der Entwickelung der ganzen Menschheit manchmal in frappanter Weise aufzuzeigen. Sie vermag aus dieser Geschichte mehr oder weniger deutlich nachzuweisen, was der moderne Rechtsgelehrte Ihering schreibt, dass die sittliche Weltordnung die grosse und erhabene Eigenschaft besitzt, dass sie nicht verstanden zu werden braucht, um der Dienste des Menschen sicher zu sein, dass sie der Hebel und Motive genug besitzt, um auch denjenigen, dem das Verständniss für ihre Gebote abgeht, zur Arbeit heranzuziehen. Was Hegel die List der Vernunft genannt hat, wird der denkenden Betrachtung der Menschheitsgeschichte oft in unverkennbaren Zügen entgegentreten, und indem die Wissenschaft dies zur Anerkennung bringt, indem sie aufzeigt, dass gerade die Leidenschaften des Menschen zu seiner Ausbildung, Vertiefung und Veredelung dienen müssen — wie Herder mit Recht sagt: ein leidenschaftsloses Menschen-

geschlecht läge noch in irgend einer Troglodytenhöhle —, dass die unbezähmbare Eroberungs- und Herrschsucht Alexanders des Grossen und die brennende Ruhmbegierde eines Julius Cäsar ebenso den vernünftigen und sittlichen Zielen und Zwecken des absoluten Subjektes dienen muss wie der Neid, der Hochmuth und der religiöse Materialismus derer, die Jesum gekreuzigt haben,. so dient sie durch das alles zur Rechtfertigung des frommen Glaubens an eine weltregierende göttliche Weisheit. Indem sie an der Geschichte der grossen nationalen und staatlichen Gemeinschaften den Nachweis liefert, dass eine Nation, in welcher die Einzelnen Selbstbeschränkung üben, Gemeinsinn und alle bürgerlichen Tugenden üben und pflegen, auch die schwersten Gefahren überwindet, auch den gewaltigsten Tyrann abzuschütteln vermag, dass dagegen auch das begabteste und mächtigste Volk, wenn es der Selbstzucht vergessend ungezügelter Sinnenlust und träger Ruhe sich ergiebt, sinkt und fault und untergeht, dass also das Gute sich selbst belohnt, das Böse sich selber rächet und strafet, so findet darin nicht nur der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes, sondern auch der an die ewige Güte, an die heilige Liebe Gottes seine Rechtfertigung. Denn wenn das Gute sich selber belohnt und diejenigen, die ihm dienen, beglückt, so erweist sich die Gottheit, die das sittlich Gute von den Menschen fordert und in der Welt durchsetzet, als eine gütige Liebesmacht, die mit dem Guten zugleich das wahre Lebensgut und Lebensglück der Menschen begründen und verwirklichen will und die da ihre höchste und reichste Offenbarungsstätte hat, wo, wie auf Golgatha, der grösste Genius der Geschichte im Kampfe für die höchsten Güter der Menschheit sich selbst aufopfert und dadurch mit der höchsten sittlichen Vollendung die seligste Befriedigdung nicht nur für sich selber, sondern für die ganze Menschheit erringt.

Auf der anderen Seite muss die Philosophie der Geschichte immer wieder zu der Erkenntniss führen, dass die in der Menschheit waltende sittliche Weltordnung oftmals auf räthselvollen, für uns unbegreiflichen Wegen sich vollzieht und dass wir insbesondere nicht im Stande sind,

nachzuweisen, wie die oft haarsträubende Massenhaftigkeit des Elends und der Sünde in der Menschenwelt mit der sittlichen Weltordnung vereinbar ist. Die Massenhaftigkeit des Elends ist um so erschütternder und unverständlicher, weil dieselbe vielen, vielen Tausenden zu dem geraden Gegentheil von Erziehung und Veredelung dient, ihnen die Möglichkeit und die Befähigung zu einer auch nur halbwegs gesunden sittlichen Entwickelung raubt, ganze Familien nicht nur, sondern ganze Gesellschaftsschichten nicht blos physisch, sondern auch seelisch vergiftet und schon die unschuldigen Kinder in Pesthöhlen des Schmutzes und des Lasters für das ganze Leben leiblich und geistig verseucht und moralisch vernichtet. Es wäre doch grausamer Spott und Hohn, wenn man die also durch das Uebel und das Böse zu Grunde gehenden menschlichen Individuen damit trösten wollte, dass ja trotz ihres elenden Untergehens das Ganze der Menschheit doch allmählich fortschreite, oder wenn man die Masse solcher Elenden blos dazu bestimmt dächte, auf dem Bilde der Menschheitsentwickelung den dunklen Hintergrund darzustellen, von welchem sich die Gestalten der Glücklichen und Tugendhaften so viel glänzender abheben. Wenn aber schon hieraus erhellt, dass die pessimistische Geschichtsbetrachtung nicht ohne alle Wahrheitsmomente ist, so zeigt sich das noch mehr darin, dass die Geschichtsphilosophie auch das Zugeständniss machen muss, dass trotz alles Fortschrittes der menschlichen Entwickelung eine ganz harmonische Vollendung des Menschengeschlechtes auf Erden für uns gar nicht vorstellbar ist, dass wir uns eine Zeit nicht vorstellen können, in welcher Kampf und Streit, Noth und Schmerz, moralische Schwächen und Fehler entschwunden seien und die Menschheit als eine Heerde unter einem Hirten zu allgemein socialer und moralischer Vollkommenheit sich erhoben haben werde. Ja, es scheint, als ob in dieser Beziehung Lotze Recht habe, wenn er schreibt, dass eine solche auf Erden anbrechende glänzende Schlussscene der Geschichte nicht einmal wünschenswerth sei, weil, wenn jemals eine Zukunft käme, in welcher jeder Anstoss geebnet wäre, die Menschheit zwar als eine Heerde, aber auch nicht

mehr als Menschheit, sondern als eine Heerde frommer Thiere die Güter der Erde wieder ebenso unbefangen abweiden würde, wie sie es am Anfange ihres langen Bildungsweges gethan hat.

Die Religion aber wird aus solchen Wahrnehmungen einerseits neue Anregung empfangen, an dem Glauben festzuhalten, dass die Geschichte der Menschheit und des einzelnen menschlichen Individuums mit diesem irdischen Leben nicht abgeschlossen ist, dass vielmehr die oft zu irreligiösen Zwecken missbrauchte, aber doch in der Religion mitbegründete Unsterblichkeitshoffnung eine die Dissonanzen des Erdenlebens harmonisch auflösende Wahrheit enthält. Andererseits wird sie aus der Erkenntniss, dass allem irdischen Geschehen Beschränktheit, Unvollkommenheit anhaftet, die Mahnung entnehmen müssen, die sich schon aus dem ersten Theile dieses kleinen Elaborats ergab, keiner, auch nicht der grössten geschichtlichen Erscheinung absolute göttliche Vollkommenheit beizulegen und ein Geschichtliches selber niemals zu vergotten, sondern dasselbe stets nur als eine Vermittelung des Göttlichen zu erfassen, durch welche der Menschengeist zu jener unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott sich erhebt, in welcher er trotz aller Zweifel des Verstandes, trotz aller Unruhe des Irdischen, trotz aller Angst der Welt die unerschütterliche Heilsgewissheit findet, welche die Philosophie der Geschichte und überhaupt irgend eine philosophische Speculation nicht zu geben vermag.

Kant's Lehre von der Kirche.

Von

Archidiakonus Dr. Katzer
in Pirna.

1.

Auf Kant's spezifisch religiöse Anschauungen, wie sie hauptsächlich in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" niedergelegt sind, wird zumeist nicht mit demselben Respekt geblickt, als auf seine reinphilosophischen Leistungen. Man bezeichnet die genannte Schrift zuweilen sogar mit einer gewissen Geringschätzung als ein Produkt, das unverkennbar die Spuren des Alters an sich trage, welches schliesslich auch den Kantischen Geist, so gross und reich er war, überwältigte. Doch, sollte nicht gerade die innere Reife, die ein Mensch erlangt hat, wenn er alt geworden ist und nun das Bild des Lebens, das an ihm vorüberzog, desto klarer vor ihm steht, am allermeisten geeignet sein, über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit beachtenswerthe Ideen auszusprechen? Mit doppelter Bewunderung und Ehrfurcht aber muss es erfüllen, wenn ein Greis, dem, wie Kant von sich sagt, der Gedanke nahe gelegt ist, es könnte wohl sein, dass er für Alles in Kürze einem Weltenrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsste[1]), so überzeugungsfest und vorurtheilslos seine religiöse Meinung äussert, wie es von dem berühmten Kritiker geschieht. Ist der grosse Mann Prophet gewesen in philosophischen und naturwissenschaftlichen, sogar in politischen Fragen, sollte sein Wort über Religion so unbedeutend sein?

1) Kant's Werke ed. Hartenstein VII, 330.

Aufrichtige, innige Frömmigkeit wenigstens wird Niemand vermissen, der Kant's religiöse Schriften ohne Voreingenommenheit und Befangenheit liest.[1]) Die Tüchtigkeit und Ganzheit seines Wesens zeigt sich auch hier.[2])

Nicht mit Unrecht sagt daher ein Kenner der Kantischen Schrift über Religion: „Die Bedeutung der religionsphilosophischen Untersuchungen Kant's für die Theologie und Kirche ist noch lange nicht genug gewürdigt, weil diese Untersuchungen selbst noch nicht bekannt genug sind.[3]) Das trifft fast heute noch zu und doch sollte es anders sein. Kant ist durchdrungen von hoher Achtung vor dem Christenthum, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt in seinem Verantwortungsschreiben auf die Königliche Cabinetsordre vom 12. October 1794.[4]) Er war ein guter Protestant und manche seiner Lehren in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. könnte, wenn sie auch nicht der theologischen Dogmatik entstammt, dazu dienen, den Protestantismus über sich selbst immer besser zu orientiren und seines Prinzips immer klarer bewusst zu machen.

Unter Anderem darf dies gelten in Bezug auf die Lehre von der Kirche. Sie entwickelt sich bei Kant consequent aus seiner Bestimmung der Religion überhaupt, nach welcher dieselbe auf das Engste zusammenhängt mit der Moral.

An und für sich bedarf die letztere zwar weder der Idee eines höchsten Wesens, um die Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, sie zu thun, als des moralischen Gesetzes selbst. Sie ist frei und muss frei sein von allen materiellen Beeinflussungen der freien Willkür. Bedarf aber die Moral, um Moral zu sein, auch nicht der

---

1) K.[1], VI. Vorrede. — Die mit K. bezeichneten Citate beziehen sich auf die Kantausgaben von K. Kehrbach, von denen die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. mit K.[1], die Kritik der r. V. mit K.[2], die Kr. d. Urtheilskraft mit K.[3], die der prakt. V. mit K.[4] angedeutet ist. Die Citate mit römischen Zahlen beziehen sich auf die Kantausgabe von Hartenstein (1867).

2) Rosenkranz, Gesch. der Kantischen Philosophie, 256. 257.

3) Paul, Kant's Lehre vom radikalen Bösen, 1865, Vorrede.

4) VII, 329. 330; dazu K.[3], 374.

Religion, so führt sie doch unumgänglich zu derselben[1]); denn „ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden“[2]), weil es „eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines praktischen Vermögens ist, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolge derselben umzusehen“.[3])

Die Moral, theoretisch angesehen, als reine Moral, besteht allein durch das Gesetz. Aber die praktische Moral fragt zugleich nach dem Erfolge, „nach dem, was bei ihrem Handeln herauskommt“.[4]) Der moralische Mensch muss eine moralische Welt wünschen, in welcher es überhaupt möglich ist, das Moralgesetz auszuführen, zu erfüllen. Deswegen führt die Moral unumgänglich zur Religion.[5]) Die Idee des höchsten Gutes, welches nur durch Zusammenstimmung der Naturgesetze mit denen der Freiheit, oder des Naturreiches mit dem Reiche der Sitten möglich ist, fordert die Idee eines höchsten Wesens, welches den Einklang von Moral und Natur, oder von der Würdigkeit, glückselig zu sein, und der Glückseligkeit selbst hervorbringt.[6]) So ist es „Pflicht des Menschen gegen sich selbst Religion zu haben“.[7])

Religion aber kann es nur Eine wahre geben. „Sie besteht darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen“[8]), ist „die Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote[9]), nicht — wie Kant in der Kr. d. pr. V. hinzufügt — als Sanktionen, d. i. willkürlicher für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesent-

1) K.[1], 6. 2) K.[1], 4. 3) K.[1], 7. 4) K.[1], 5. 5) K[1], 6.

6) Die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ist bei Kant insofern nicht ganz gleichmässig klar, als seine Bestimmung von Glückseligkeit eine schwankende ist. Diese meine Behauptung (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 492. 495) halte ich gegen Pünjer (Gesch. der christlichen Religionsphilosophie II, 25) ausdrücklich aufrecht und berufe mich, ohne näher hier darauf einzugehen, ausser auf Dorner noch auf Emil Arnold, Ueber Kant's Idee vom höchsten Gut, 3. 24. und auf eine die Sache überhaupt treffend aufhellende Bemerkung in Ammons etc. „Neues theol. Journal“, Jahrgang 1796, S. 400. 403.

7) VII, 251. 8) K.[1], 108. 9) K.[1], 164. K.[3], 385. VII, 299. 353.

licher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber demnach als Gebote eines höchsten Willens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstand unserer Bestrebungen zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können."[1])

Alles kommt daher in dieser Einen wahren Religion auf das Thun an[2]), sie verlangt, dass Jeder ein besserer Mensch werde und darum, weil es nur Eine Moral geben kann, giebt es auch nur Einen Gott und Eine Religion.[3]) Sie ist dem Menschen in das Herz geschrieben und darum für Jeden verständlich.[4]) Man kann sie auch definiren als „Moral, verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischen Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit)".[5]) In diesem letzteren Sinne gehört zur Religion der Glaube an einen Fortschritt des Einzelnen und an einen Weltfortschritt, der unter Leitung Gottes stattfindet.[6]) Denn „die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist". Sie wird aber nothwendig gefordert. Daher muss ein Progressus ins Unendliche geglaubt werden.[7]) Insofern dient die Religion zur Ergänzung der Moral nach Seite ihrer Verwirklichung, damit der Mensch in seinem Streben nach Moralität nicht ermatte.[8]) „Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen Gewissen nicht zulangt, ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit anzunehmen."[9])

---

1) K.[4], 155. 2) VII, 359. 3) K.[1], 55. 61. 109.
4) K.[1], 109. 117. 130. 166. 170. 197.
5) K[1], 168. 6) K.[1], 5. 55. 162. K.[4], 174. 175.
7) K[4], 147. VII, 402. VIII, 569. 8) K.[3], 343 ff.
9) VII, 360. 361. K.[1], 198.

Da aber die wahre Religion ausschliesslich auf Moral basirt ist, so verlangt sie auch nicht nach Einsichten über die Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens hinaus. Sie begnügt sich mit dem, was Gott für uns als moralische Wesen ist, und fragt nicht unbefugter Weise nach dem, was Gott an sich sei. Das kann nie ein Mensch ergründen.[1]) Nur das hat Interessse für die wahre Religion, was zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt; sie ist zufrieden mit der objektiven Regel unseres (moralischen) Verhaltens, ohne nach dem verborgenen Grunde der intelligibeln (moralischen) Welt zu forschen.[2]) Metaphysik im Sinne der Erkenntniss des Uebersinnlichen kann es für sie nicht geben. Sie ist Glaube, aber nicht Wissen.[3])

Ebensowenig kann sie in Sekten zerfallen; „denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich".[4]) Sie kann auch eine natürliche Religion genannt werden, weil sie aus der (moralischen) Natur des Menschen stammt, weil, wie Kant sagt, „von ihr Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann"[5]). Deshalb darf sie auch Vernunftreligion, reine Vernunftreligion, moralischer Glaube, freier Glaube (im Gegensatz zum Zwangsglauben) heissen[6]), Religion oder Glaube des guten Lebenswandels (im Gegensatz zur Religion der Gunstbewerbung[7]), moralischer Vernunftsglaube[8]), endlich auch Gottseligkeitslehre[9]), welche Benennung nach Kant's Ansicht „die Bedeutung des Wortes religio (wie es jetziger Zeit verstanden wird) am besten ausdrückt, weil es „zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältniss auf Gott enthält: Furcht Gottes, d. i. diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz; Liebe Gottes

---

1) K.², 23. 482—487. K.⁴, 3. 153. 484. 489. 495 u. a. m.

2) K.¹, 93. 116. 151. 154. 157. 164. 185.

3) K.¹, 164. K.², 26. 501. 502. 626. 4) VII, 365. 5) K.¹, 166.

6) K.¹, 109. 116. 130. 139. 151. 163. 176. K.², 625. 626. K.³, 373. 374. K.⁴, 151. 175. 177. IV, 349. VII, 366. 384. VIII, 508.

7) K.¹, 54. 8) K.¹, 133. 197. 9) K¹, 198.

aber aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht)."

Unter dem Namen einer natürlichen Religion wird die wahre Religion unterschieden von der geoffenbarten, „in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen".[1]) Doch kann die natürliche Religion zugleich auch eine geoffenbarte sein, „wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und selber, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte, weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein könnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obwohl subjektiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt".[2]) Von einer blos geoffenbarten Religion unterscheidet sich diese natürliche Religion so, dass sie bestehen bleibt, „weder an Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verliert", wenn auch die Offenbarung, die ihr vorausgegangen war und durch die sie hervorgerufen wurde, in Vergessenheit käme, während eine blos geoffenbarte Religion unter solchen Verhältnissen nicht weiter bestehen könnte. Ueberhaupt aber muss jede Religion, selbst die offenbarte, gewisse Prinzipien der natürlichen Religion enthalten, da die Offenbarung[3]) ein Vernunftsbegriff ist als Begriff von einer Ver-

1) K.[1], 165. 2) K.[1], 166.

3) Die Offenbarung ist nach Kant eine weitere Sphäre des Glaubens, da sie das Historische noch unter sich begreift, was die Vernunftreligion als engere Sphäre nicht unter sich begreifen kann (K.[1], 13), Etwas, das wir auf historische Beweisgründe zu glauben nöthig haben, eine zufällige Glaubenslehre, die aber doch darum nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird, „weil sie den theoretischen

bindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Wesens abgeleitet.[1]) — Wer die natürliche Religion allein anerkennt, ist Rationalist[2]), wer die Möglichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung leugnet, ein Naturalist[3]), wer sie aber für nothwendig hält, ein Supernaturalist.[4])

Hinsichtlich ihrer Mittheilbarkeit unterscheidet sich die natürliche Religion noch von einer gelehrten, „von welcher man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit überzeugen kann", die zum Verständniss und zur Aneignung der Vernunftreligion nicht unbedingt erforderlich ist. Kant nennt diesen Unterschied um so wichtiger, als von der Fähigkeit, „allgemein mittheilbar zu sein", auch die Tauglichkeit zu

---

Mangel des reinen Vernunftglaubens, den diese nicht ableugnet, zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Bedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist (VII, 329).

1) K.[1], 167. 182. — Kant nennt die Offenbarung ein übernatürliches Wunder (K.[1], 90. 175), bestreitet weder ihre Möglichkeit, noch das Bedürfniss derselben (K.[1], 166. VII, 324. 326), aber erkennt die Möglichkeit einer Offenbarung nur im moralischen Sinne an und erklärt jede sogenannte unmittelbare Offenbarung als übersinnliche Erfahrung oder Anschauung für undenkbar und widersprechend (IV, 348): „Der Charakter der Offenbarung ist immer die Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt" (VII, 363). „Aus blosser Offenbarung, ohne den moralischen Begriff von Gott vorher in seiner Reinigkeit, als Probirstein zum Grunde zu legen, kann es keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein" (K.[1], 182). „Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle" (VII, 380). „Ob Weisheit von oben herab den Menschen (durch Inspiration) eingegossen oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage. Wer das erstere als passives Erkenntnissmittel behauptet, denkt (VII, 661) sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung.

2) K.[1], 165. „Ein Rationalist wird weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten."

3) K.[1], 165. VII, 362. 4) K.[1], 165.

einer „allgemeinen Menschenreligion“ geschlossen werden kann.[1])

Als solche weist die wahre Religion hin auf ein „Reich Gottes“, als auf das Ziel, das von den Menschen erreicht werden soll. Die Moral fordert eine moralische Welt, die nicht ohne die Idee eines höchsten Wesens gedacht werden kann, welches diese moralische Welt bewirkt, und so bedingen sich Moral und Religion gegenseitig.[2]) Das Reich Gottes aber ist ein „Reich der Zwecke“, d. h. die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verbindung[3]) einer Welt vernünftiger Wesen, mundus intelligibilis, darin ein jedes vernünftige Wesen so handelt, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre[4]), „eine Welt, die darum als intelligibel gedacht wird, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird“.[5]) Ein Reich der Freiheit, „in welchem jedes Freiheit mit der Anderen ihrer zusammen bestehen kann“.[6])

Im weitesten Sinne ist dieses Reich Gottes „eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“[7]), eine Welt, in welcher Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit besteht, in welcher das Reich der Natur zusammenstimmt mit dem Reiche der Zwecke; eine solche (moralische) Welt, wie sie überhaupt „Endzweck“ der Schöpfung ist, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt“.[8]) Eine Welt, deren höchster Zweck die Ehre Gottes ist, da in ihr als einem Reich der Zwecke

1) K.¹, 166. 2) K.¹, 5. 6. 102. 109. 164. 197. 3) IV, 281.
4) IV, 286. 5) K.², 612.
6) K.², 276. 620. K.⁴, 100. 154. Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 497.
7) K.⁴, 57. 8) K.³, 353.

das höchste Gut, als Uebereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit, seine Verwirklichung findet durch eine höchste Weisheit, die Gütigkeit und Heiligkeit zugleich in sich schliesst[1]), durch einen „moralischen Weltherrscher", welcher als heiliger Gesetzgeber, gütiger Regierer und gerechter Richter vorzustellen ist.[2])

Dem Reiche Gottes steht das Reich des Bösen gegenüber als ein Reich der Finsterniss, das vorgestellt wird als unter einem von Gott abtrünnigen Oberhaupte, dem Fürsten dieser Welt, als ein Höllenstaat, der wider das Gute streitet. Eine Idee, welche auch philosophisch ganz richtig ist, weil sie, indem sie das Reich Gottes (den Himmel) nicht der Erde, sondern einer Hölle gegenübersetzt, die unermessliche Kluft bezeichnet, welche das Gute von dem Bösen trennt und nicht Beides durch allmähliche Stufen sich in einander verlierend denken lässt.[3])

Das „Reich Gottes auf Erden" ist die unsichtbare Kirche, eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben[4]), ein Reich der Tugend (des guten Prinzips), ein ethisches gemeines Wesen[5]), immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen (ja aller endlicher vernünftiger Wesen) bezogen[6]), ein corpus mysticum in der Sinnenwelt. Diese Gemeinschaft kann ein „System wohlgesinnter Menschen"[7]) genannt werden, ein „Volk Gottes"[8]) unter der Gesetzgebung des höchsten Wesens. Denn in einem moralischen Volke Gottes, als einem ethischen gemeinen Wesen kann nicht, wie in einer juridischen Gemeinschaft, das Volk selbst gesetzgebend sein, d. h. „die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einschränken, unter denen sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann". In einem ethischen gemeinen Wesen sind vielmehr „alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist), mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern. . . . . . Also muss ein Anderer als das

---

1) K.³, 346. K.⁴, 157. 2) K.¹, 151. 3) K.¹, 60. 82. 87. 146.
4) K.¹, 97. 5) K.¹, 98. 6) K.¹, 100. III, 534.
7) K.¹, 102. 8) K.¹, 102—105.

Volk es sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angesehen werden könnte".[1]) Aber wiederum muss dieser Gesetzgeber ein solcher sein, „in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden können"[2]), der „auch ein Herzenskündiger sein muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muss, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieser aber ist allein Gott. „Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich."[3]) Eine Kirche „als gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten", fordert mehr Weisheit als man Menschen zutrauen darf. „Gott selbst muss der Urheber seines Reiches sein und es ist in der That auch ein widersinniger Ausdruck, dass Menschen ein Reich Gottes" — worunter hier die unsichtbare Kirche zu verstehen ist — „stiften sollten."[4]) Menschen können „die nothwendige Vereinigung zu dem ganzen Zwecke des höchsten Gutes nicht realisiren.[5]) Das kann nur der oberste moralische Gesetzgeber. Einem solchen Volke Gottes aber kann man, wie dem Reiche desguten Prinzips ein Reich des Bösen entgegensteht, „eine Rotte des bösen Prinzips entgegensetzen als Vereinigung derer, die seines Theils sind zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen".[6])

Zunächst zwar ist nun die solcher Rotte entgegenstehende, von Gott zu gründende Kirche nur eine Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung und eben daher unsichtbar und noch nicht in die Erscheinung getreten und öffentlich geworden, soll aber jeder von Menschen zu stiftenden (Kirche) „zum Urbilde dienen".[7]) Wie Kant in Bezug auf die staatliche Gemeinschaft sagt, dass die Idee einer mit

---

1) K.[1], 102. 103. 2) K.[1], 103. 3) K.[1], 104. 4) K.[1], 162.
5) K.[1] 150. 6) K.[1], 104. 7) K.[1], 105.

dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmende Constitution das Ideal eines Staates sei, nicht ein leeres Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt[1]), so kann man in seinem Sinne auch von der unsichtbaren Kirche sagen, dass sie das Ideal, die Norm aller Kirchen überhaupt ist. Aber diese Idee soll nicht immer nur Ideal bleiben, sondern verwirklicht werden. Die moralische Welt als eine „praktische Idee" soll und kann „wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen". Sie soll dazu beitragen, in der Sinnenwelt eine Gemeinschaft von Menschen nach Gesetzen der Freiheit zu gründen.[2])

Die Berufung der Menschen zu diesem Zwecke „als Bürger zu einem ethischen Staate" ist, wie Kant sagt, „moralisch ganz klar", nur für die Speculation bleibt sie ein Geheimniss.[3]) „Es findet sich eine, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlechte als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert."[4])

Ist und bleibt auch Gott der Urheber und Stifter des ethischen gemeinen Wesens als seines Volkes, so „ist es aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschechts aber einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Der Mensch muss vielmehr so verfahren, als

---

1) VII, 404. 2) K.², 612. 3) K.¹, 155.

4) K.¹, 133. 133. Diese Bearbeitung wird bewirkt durch Hinleitung der Natur auf die Kultur, „indem die Menschen durch die unter ihnen bestehenden Ungleichheiten, durch Uebel und Widerwärtigkeiten zur Arbeit und Gründung eines Gemeinwesens gebracht und durch allmähliche Disciplinirung der Naturtriebe zur Verfeinerung des Geschmacks, zu Kunst und Wissenschaft geführt werden". Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 484. 485. Kant V, 444—447. IV, 148.

ob Alles auf ihn ankomme und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen".[1]) Jeder ist verpflichtet, nach der Verwirklichung eines Systems wohlgesinnter Menschen zu streben, das höchste Gut zu befördern, eine Pflicht, die der Art und dem Prinzipe nach von allen anderen sich unterscheidet (ein officium sui generis ist), da die Idee einer Vereinigung der Menschen zu einem solchen ethischen Ganzen eine von allen moralischen Gesetzen verschiedene Idee ist[2]), aber doch eine Pflicht, der sich Niemand entziehen soll. Denn „der Wunsch aller Wohlgesinnter" muss sein: „dass das Reich Gottes komme."[3])

Dort geht dann dieser Wunsch seiner Erfüllung entgegen, wo das Prinzip des allmählichen Ueberganges zur allgemeinen Vernunftreligion „öffentlich Wurzel gefasst hat".[4]) Wo das geschehen ist, da kann man mit Grund sagen: „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei", obgleich die wirkliche Erreichung dieses Ziels „noch in unendlicher Weite von uns fern liegt", weil durch Annahme und öffentliche Geltendmachung dieses Prinzips wenigstens eine Annäherung zu der zu erlangenden Vollkommenheit geschaffen ist.

Auf diese Weise aber entsteht die sichtbare Kirche als „wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit dem Ideal der unsichtbaren Kirche zusammenstimmt".[5]) Sie ist eine „besondere Gesellschaft, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten"[6]), eine Gemeinschaft der Gläubigen nach Prinzipien einer reinen Vernunftreligion[7]), eine Vereinigung über die natürliche Verbindung der Menschen unter einander hinaus. Diese letztere allein wäre nur dazu angethan, dem Menschen sittliche Gefahren zuzuziehen.[8])

---

1) K.[1], 105. 2) K.[1], 101. 102. 3) K.[1], 105. 4) K.[1], 131. 5) K.[1], 105. 6) K.[1], 100. 7) K.[1], 169.

8) Pünjer (die Religionslehre Kant's 89) sagt hierzu: „Sahen wir oben, wie der Wunderglaube von Kant nicht erklärt werden konnte, so sehen wir hier dasselbe von der Kirche und dem Offenbarungsglauben: Die Nothwendigkeit einer Kirche wird daraus abgeleitet, dass die Begriffe des Bösen nicht so sehr von der eigenen

Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und damit verbunden feindselige Neigungen bestürmen alsbald des Menschen an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen".[1]) Der Kampf wider das Böse, der, wenn er siegreich sein soll, mit völliger Aufhebung des „verkehrten Herzens" und Aenderung der Denkungsart, nicht blos der Sinnesart enden muss[2]), ist daher desto schwerer und die Herrschaft des guten Prinzips ist nur erreichbar durch eine Gemeinschaft von Menschen, die ganz eigentlich auf die Verhütung des Bösen und zur Beförderung des Guten abzweckt", die verhindert, dass der Mensch im Kampfe wider das Böse ermatte.[3]) „Es ist von der moralischen gesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch obendrein eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen." Eine für die Erreichung solchen Sieges nun zu stiftende

---

Natur des Menschen ausgehe, als von dem Zusammenleben mit Anderen......... Diese Behauptung zugegeben, was folgt daraus? Sicher nichts Anderes, als dass der Mensch in einsamer Wüste oder enger Klosterzelle, abgeschlossen von jeder Gemeinschaft der Heiligkeit zustreben, nicht, 'dass nur eine auf Verhütung dieses Bösen abzielende Vereinigung" den Menschen vor der Gefahr des Rückfalls schützen könne, denn die Gemeinschaft als solche .... war vorher als verderblich bezeichnet.' Weiter: „Im ethischen Naturzustande sind Gesetze da ...., gegeben von der allen gemeinsamen Vernunft, sie werden gewusst, aber nicht befolgt — beendet wird daher der ethische Naturzustand nicht durch den Erlass sittlicher Gesetze". — — Hiergegen ist zu bemerken, dass Kant das „Unter Menschen sein", nicht die Gemeinschaft (als organisirte) für verderblich erklärt und dass zwischen „Dasein" der Gesetze und „Oeffentlichsein" welches Kant hervorhebt, ein grosser Unterschied ist. Kant behält also Recht. —

1) K.[1], 97. 2) K.[1], 38. 50. 3) K.[1], 97. 98.

Gemeinschaft ist die sichtbare Kirche, die sich als unbedingt nothwendig erweist, um die Menschheit ihrer Bestimmung zuzuführen. Zur Errichtung derselben sind „wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dergl. zu verlangen“[1]), äusserliche Darstellungen und Zeichen erforderlich. „Es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, dass auf den reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.“[2]) Die erwähnte sinnliche Schwäche der Menschennatur bringt es mit sich, dass „sich die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens sehr unter menschlichen Händen verkleinert, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls die Form desselben rein darzustellen vermöge, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganzes zu errichten, sehr eingeschränkt ist“.[3])

Weil die Menschen „nicht leicht zu überzeugen sind, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralischen Lebenswandel Alles sei, was Gott vom Menschen fordert“, sondern sich „ihre Verpflichtung nicht wohl anders als zu irgend einem Dienste denken können“[4]), so sind „statutarische Gesetze“ und Ceremonien nothwendig, um die Menschen zu einer Vereinigung für das Gute zu führen. „Der Kirchenglaube geht in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicher Weise vor dem reinen Religionsglauben vorher.“[5]) Es muss für Menschen eine sichtbare Kirche geben, denn wie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) nicht viel Werth hat, so „ist der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt“.[6])

Jeder Mensch, blos an sich betrachtet, bedarf nur der blos moralischen Gesetzgebung; „denn die statutarische (welche eine Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig betrachtet werden“; doch, wenn wir uns zugleich als „Bürger

1) K.[1], 115. 2) K.[1], 107. 3) K.[1], 104. 105.
4) K.[1], 107. 108. 5) K.[1], 112. 6) VII, 370.

in einem göttlichen Staate auf Erden zu betrachten und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten[1]), so bedarf es zu dieser Vereinigung „einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form". Gehorchte Jeder nur seiner „Privatpflicht", so könnte man wohl „eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten daraus folgern", aber man dürfte eine solche Zusammenstimmung nicht mit Bestimmtheit hoffen, „wenn nicht aus der Vereinigung aller mit einander zur Errichtung eines gemeinen Wesens unter moralischen Gesetzen als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Prinzips sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird".[2]) Wäre aber auch zufällig eine solche Verbindung unter Menschen zu Stande gekommen, so könnte sie doch nicht von selbst sich erhalten, „wenn nicht über die natürlichen, durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen". Mangelte dies, so fehlte ein wesentliches Mittel, „die Vereinigung der Gläubigen in eine sichtbare Kirche, in einem beharrlichen Zustande als Gemeinschaft der Gläubigen zu bewahren.[3]) — Die sichtbare Kirche bedarf demnach sowohl eines Kultus als einer heiligen Schrift.

Den ersteren, den Kultus anlangend, so ist zwar der wahre moralische Gottesdienst nur „ein Dienst des Herzens" und „kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen".[4]) Doch weil es den Menschen nun einmal nicht in den Kopf will, dass sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen erfüllen, beständig im Dienste Gottes sind und dass es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen[5]) und weil auch bei dem Menschen „das Unsicht-

1) K.[1], 109. 110. 2) K.[1], 161. 3) K.[1], 169.
4) K.[1], 209. 5) K.[1], 108.

bare durch etwas Sichtbares (seiner sinnlichen Beschaffenheit wegen) repräsentirt werden muss", so „behandelt man die Pflicht, sofern sie göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes und nicht des Menschen und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffes einer reinen moralischen Religion"[1]), so entsteht ein Kultus mit gewissen Förmlichkeiten, um „unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu erhalten, von Altersher für gut befunden".[2])

Dieser „angebliche Dienst Gottes" lässt sich vernunftgemäss in folgende vier Pflichterfüllungen eintheilen: erstens das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, was durch das Gebet geschieht. Dasselbe als ein innerer förmlicher Gottesdienst und als Gnadenmittel zu denken, ist ein abergläubischer Wahn. Nur als Wunsch, „Gott in allem unseren Thun und Lassen wohlgefällig zu sein", welche Gesinnung „der Geist des Gebetes" ist, darf es als Mittel zur Belebung sittlicher Gesinnung gelten, sowohl als Privatgebet, sowie als öffentliches.[3]) In letzterem Sinne ist es „eine äussere, die Vereinigung aller Menschen zum gemeinsamen Wunsche des Reiches Gottes vorstellende Feierlichkeit", wodurch jeder Einzelne desto mehr für das Gute angeregt werden soll. Durch fortgesetzte innere „Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung muss dahin gearbeitet werden, dass der Geist des Gebetes in uns allein belebt werde und der Buchstabe endlich wegfallen könne".[4]) Denn dieser schwächt nur die Andacht, d. i. „die Wirkung der moralischen Idee". Darum ist es nöthig, stets und „selbst bei der frühesten, mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, dass hier die Rede nicht etwas an sich gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem gottwohlgefälligen Lebenswandel zu thun sei, wozu die Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist".[5]) Leicht führen sonst die „devoten Ehrfurchtsbezeugungen" vor Gott Heuchelei

1) K.[1], 209. 108. 2) K.[1], 210. 3) K.[1], 212. 215.
4) K.[1], 215. 5) K.[1], 216.

herbei. Ueberhaupt ist das Gebet „nur subjektiv“ zu empfehlen, insofern es „die in der Seele vorhandenen dunkeln und verworrenen Vorstellungen deutlicher macht, ihnen einen höheren Grad der Lebhaftigkeit ertheilt“ und so den Beweggrund jeder Tugend wirksamer werden lässt. „Derjenige, welcher schon grössere Fortschritte im Guten gemacht hat, hört auf zu beten. In den öffentlichen Vorträgen an das Volk aber kann und muss das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von grosser Wirkung sein und einen grossen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muss“.[1])

Die zweite Pflichtbeobachtung in dem (angeblichen) Dienste Gottes ist die äussere Ausbreitung des Sittlich-Guten durch öffentliche Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweihten Tagen, mit einem Worte: das Kirchengehen als feierlich-äusserer Gottesdienst überhaupt.[2]) Dasselbe ist nicht nur ein gutes Mittel der Erbauung[3]) für jeden Einzelnen, sondern eine Allen für das Ganze obliegende Pflicht. Doch „es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zur Qualität des Menschen als eines Bürgers im Reiche Gottes nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung zu verdecken dient“.[4])

Eine dritte, vor der Vernunft denkbare Kultuspflicht ist die Fortpflanzung des Sittlich-Guten auf die

---

1) IV, 505. 506. 2) K.[1], 210. 216.

3) Ueber die Erbauung merkt Kant an, dass sie die Folge aus der Andacht auf die moralische Besserung des Menschen bedeute. „Diese aber gelingt nicht anders, als dass man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen tief in das Herz legt, durch Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen als einen Tempel Gottes erbaut.“ K.[1], 171. Anm. 216.

4) K.[1], 217.

Nachkommenschaft[1]) durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie auch darin zu belehren (in der christlichen Religion die Taufe). Diese Einweihung zur Kirchengemeinschaft ist „vielbedeutende Feierlichkeit, die auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade wirkende Handlung,' mithin kein Gnadenmittel ist".[2]) Ein Abwaschen der Sünde findet durch sie nicht statt; das zu glauben wäre ein Wahn, der „seine Verwandtschaft mit einem fast mehr als heidnischen Aberglauben an den Tag legt".[3])

Die letzte in einer Kirche vernunftgemäss zu beobachtende Pflicht endlich ist die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft selbst durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung der Glieder zu einem ethischen Körper und zwar nach dem Prinzipe der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheiles an allen Pflichten des Moralisch-Guten fortdauernd macht"[4]) (in der christlichen Kirche die Communion). Dieselbe ist eine wiederholte Feierlichkeit zur „Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit" und „enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart des Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben".[5]) Aber auch diese Feierlichkeit ist nicht ein magisch wirkendes Gnadenmittel, so wenig wie die Taufe, sondern nur eine zu dem angedeuteten bedeutsamen Zwecke nützliche kirchliche Handlung.

Ueberhaupt gilt von den Ceremonien in einer Kirche, dass das, was nur Mittel sein soll zum Guten, „wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegen zu wirken", nicht „zum unmittelbaren Gott wohl-

1) K.[1], 210. 2) K.[1], 217. 3) K.[1], 218. 4) K.[1], 210.
5) K.[1], 218.

gefälligen Gegenstande" gemacht werde.[1]) Die Gottseligkeitslehre, welche „den Begriff von einem Gegenstande enthält, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzweckes vorstellen", kann nicht allein den Inhalt des Religionsglaubens und Religionsvortrages ausmachen. Sie soll nur zum Mittel für die Tugendlehre dienen, die durch sich selbst besteht, „das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken".[2]) Darum darf nie der Anfang mit der Gottseligkeitslehre gemacht werden, sondern mit „der Erweckung des Bewusstseins eines sonst von uns nie gemuthmassten Vermögens, über die grössten Hindernisse in uns Meister werden zu können", das etwas „Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst Hinleitendes" in sich enthält. Anders wird der Mensch nur „in einen ächzenden moralisch-passiven Zustand" versetzt, der nur dazu dienen kann, ihn des Muthes für den Kampf zum Bösen völlig zu berauben.[3]) Nicht das „Herr, Herr sagen" gilt, sondern das „den Willen thun des Vaters im Himmel".[4]) Die Ceremonien als blosses Gnadenmittel sich vorzustellen ist Aberglaube, „der rechte Weg ist nicht der von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung".[5]) Der Mensch zwar wendet sich immer mehr an die Gnade Gottes als an die Heiligkeit und Gerechtigkeit; er will lieber „ein Favorit als ein guter Diener Gottes" sein.[6]) Aber, wer dies thut, wer die Beobachtung statutarischer Gesetze in der Religion als nothwendig und für sich wirksam ansieht, um Gott dadurch wohlgefällig zu werden, „der verwandelt den Dienst Gottes in ein blosses Fetischmachen"[7]), leistet nur einen „Frohndienst" (opus operatum), bei dem er „zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzuthut, indem er, statt Gott durch einen moralischen Wandel zu dienen, andächtelnd die Uebung der Frömmigkeit in die „unmittelbare Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchts-

1) K.[1], 171 Anm. 189. 2) K.[1], 198. 199. 3) K.[1], 200. 201.
4) K.[1], 219. 5) K.[1], 220. 6) K.[1], 218.
7) K.[1], 193. 194.

bezeugungen" setzt.[1]) In dergleichen „Fetischmachen" kann dann wohl „ein mächtiger Abstand in der Manier" sein, im Prinzipe aber nicht. Der tungusische Schaman und der die Kirche und den Staat zugleich regierende europäische Prälat, der „ganz sinnliche Magulitze, der die Tatze von einem Bärenfelle sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt", und der „sublimirte Puritaner und Independent in Connecticut", sie gehören beide zu derselben Klasse derer, die in dem, was an sich keinen besseren Menschen macht, ihren Gottesdienst setzen und haben daher einen prinzipiellen Unterschied ihrer Frömmigkeit nicht aufzuweisen.[2]) Der Kultus, recht verstanden, hat seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern hat nur als Mittel einen Werth.[3])

Ausser dem Kultus ist weiter zu dem Bestand der sichtbaren Kirche eine heilige Schrift nothwendig. Dieselbe dient zur „unveränderlichen Aufbehaltung, zur allgemeinen einförmigen Ausbreitung des statutarischen Kirchenglaubens und zur Aufrechterhaltung der „Achtung für die in diesem angenommene Offenbarung". Durch Tradition allein könnte schwerlich für Fortpflanzung des Glaubens auf die Nachkommenschaft gesorgt werden. „Ein heiliges Buch jedoch erwirbt sich selbst bei denen, die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den allen Zweifel niederschlagenden Machtspruch: da stehts geschrieben."[4])

Kein auf eine heilige Schrift gegründeter Glaube hat je, „selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen" nicht, vertilgt werden können. Eine heilige Schrift ist das „würdigste und einzige Instrument der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche".[5]) Zu ihrer Beglaubigung beruft sie sich auf Offenbarung; denn „wie Gott in einer Kirche (als Gemeinde Gottes) verehrt sein will", kann uns nur durch Offenbarung kund werden[6]), wiewohl, wie Kant an anderer Stelle sagt,

1) K.[1], 200. 201. 2) K.[1], 190. 3) K.[1], 14.
4) K.[1], 112. 5) K.[1], 118. 119. 6) K.[1], 110.

die wirksamste und zweifelloseste „Beurkundung einer solchen Schrift nur von der erprobten Kraft abgeleitet werden kann, Religion in menschlichen Herzen zu gründen"[1]), da nach Kant, wie oben (Seite 34. 35) gezeigt, Offenbarung überhaupt nur in moralischem Sinne zu denken ist.

Der Glaube aber, den eine auf Offenbarung sich berufende heilige Schrift fordert, ist ein historischer Glaube, da Offenbarung Historisches in sich enthält, ein historisches System ist, auf geschichtlichem Wege entsteht und sich erhält.[2]) Man kann ihn auch einen Kirchenglauben nennen, denn er besteht in dem Fürwahrhalten der vorgeschriebenen statutarischen Gesetze, bei ihm „kommt es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche an".[3]) Kant bezeichnet ihn auch als Offenbarungsglauben[4]), Glauben an eine gottesdienstliche Religion oder gottesdienstlichen Glauben, als Volksglauben, da das Volk am meisten geneigt ist, an das Sinnliche, Aeussere sich zu halten, was der statutarische Kirchenglaube bietet.[5]) Er ist ein gebotener Glaube, da er Jedermann, auch dem Ungelehrten, der nicht in seine Geheimnisse eindringen und ihn im Zusammenhange begreifen kann, zur Pflicht gemacht wird; ja er kann zum blinden, gehorchenden Glauben (fides servilis) werden, wenn er gefordert wird auch „ohne Untersuchung, ob das Gebot (das er enthält) auch wirkliches göttliches Gebot sei".[6]) Gelehrter Glaube heisst er, sofern er sich auf Geschichte stützt und zu seinem Verständniss Gelehrsamkeit fordert[7]), und statutarischer Glaube (fides statutaria), weil er sich auf gegebene Statuten und Gesetze bezieht.[8]) An sich selbst als blosser Buchstabenglaube ist er todt und ist als solcher allein eher geeignet, die wahre Religionsgesinnung zu verderben als zu bessern.[9]) Zum blossen Lohn- und Frohngauben[10]) (fides mercenaria, servilis) wird er, wenn ihm die moralische Gesinnung mangelt; ja zum

1) VII, 381.
2) K.[1], 13. 90. 109. 118. 160. 176.
3) K.[1], 110. 112. 115.
4) K.[1], 110. 113. 175.
5) K.[1], 118. VII, 347. 338.
6) K.[1], 176. 177.
7) K.[1], 119. 176.
8) K.[1], 175.
9) K.[1], 118. 160.
10) K.[1], 123. 189.

abergläubischen Wahn, wenn er „durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch sein darf", Gott wohlgefällig zu werden meint.[1])

In Wahrheit soll und darf er aber nichts anderes sein als die religiöse Vorstellungsart des göttlichen Willens, um diesem „Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen"[2]), soll nur ein Mittel oder Vehikel bilden, die Eine wahre Religion, den Vernunftglauben, zu introduciren[3]), nur das Organ der Religion sein.[4])

Darum muss dieser statutarische Glaube allmählich zu dem reinen Vernunftglauben[5]) übergeleitet werden, der als moralischer Glaube, als reiner Religionsglaube[6]) nicht ein gebotener, sondern freier[7]) ist und seligmachend[8]), und nicht auf einem blos äusserlichen Annehmen oder Fürwahrhalten, sondern auf Ueberzeugung von der Wahrheit der Einen wahren Religion, auf einem moralischen Grunde ruht.[9]) Nach ihm ist alle Schrift auszulegen. Er ist „die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, das, was diese eigentlich ausmacht und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann".[10]) Er ist die Grundlage und das Prinzip aller wahren Schriftauslegung. Denn „das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirkt."[11]) Die Religion muss endlich „von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werden und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrschen".[12]) Das verlangt die moralische Anlage in uns. „Die Religion ist eine reine Vernunftsache."[13]) Deshalb bleibt die Vernunft auch die alleinige zuständige Auslegerin aller Offen-

---

1) K.^{1}, 188. 2) VII, 353. 354.
3) K.^{1}, 115. 124. 137. 141. 175. 197. 199. 209. 4) VII, 354.
5) K.^{1}, 120. 127. 6) K.^{1}, 110. 7) K.^{1}, 176.
8) K.^{1}, 123. 9) VII, 364. 10) K.^{1}, 109.
11) K.^{1}, 116. 12) K.^{1}, 130. 13) VII, 384.

barung und alles Offenbarungsglaubens. „Wenngleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen wird, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: „alle Schrift von Gott eingegeben ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.", da die moralische Besserung des Menschen überhaupt „den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht".[1]) Darum auch „glücklich, wenn ein solches — als heilige Schrift — den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die zugleich mit jenen (den öffentlichen Observanzen als Vehikel ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann".[2]) Möglich aber muss die Deutung eines historischen Glaubens nach dem Vernunftglauben schon aus dem Grunde sein, weil das moralische Gesetz, „der Wille Gottes", ursprünglich in der Menschen Herzen geschrieben ist[3]); und dass eine solche Auslegung auch stattfinden kann, „ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstossen, kommt daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprunges selbst in diese Dichtungen, ob zwar unvorsetzlich, gelegt haben".[4])

Die bei solcher Deutung der Schrift und des historischen Glaubens zu beachtenden Grundsätze sind folgende: Die Hauptregel ist und bleibt: die Vernunft ist in Religionssachen die oberste Auslegerin der heiligen Schrift. Als besondere Regeln ergeben sich hieraus: 1. Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte, aber alle Vernunftbegriffe übersteigende, Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktischen

1) K.[1], 118. 120. 2) K.[1], 113. 3) K.[1], 109.
4) K.[1], 117. 118.

Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden".[1]) — 2. Lauten Sprüche so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich anführten, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöhten, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei.[2]) „Denn der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst", sondern Alles kommt auf das moralische Handeln an. — 3. Die Schriftstellen, die eine blos passive Ergebung an eine äussere, in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle: wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit ihres Ursprunges beweist, der höher ist als alle Vernunft und daher sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade ist; denn das Thun muss als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kraft entspringend, und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren, höhern wirkenden Ursache, in Ansehung derer der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden.[3]) — Endlich 4. die Schriftstellen, die eine spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel des moralischen Glaubens für ein Volk und nicht Religionsglauben für alle Menschen betreffen, mithin blos den Kirchenglauben angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann; denn die Vernunft ist wohl befugt zur Ermuthigung und Befestigung der moralischen Gesinnung eine übernatürliche Ergänzung der mangelhaften menschlichen Gerechtigkeit anzunehmen, „dass aber bestimmt müsse angegeben werden können, worin das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese

1) VII, 355. 356. 358. 2) VII, 359. 3) VII, 360.

Kenntniss auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit".[1]) — Kurz also: Die Grundsätze der Schriftinterpretation müssen philosophisch, von der Vernunft dictirt, sein; aber dass deshalb auch diese Interpretation selbst philosophisch sein solle, ist damit nicht behauptet.[2])

Indess neben der Vernunft sind zur Auslegung der Schrift und des Kirchenglaubens noch „Schriftgelehrte"[3]) erforderlich, die als Leiter des Kultus zugleich Diener (ministri) der Kirche sind[4]), Administratoren der öffentlichen kirchlichen Geschäfte[5]), officiales, im Unterschiede von den übrigen Gliedern der Kirche, von der Gemeinde, die auch Laien heissen als Ungelehrte, die für sich der Schrift unkundig sind.[6]) Von Rechtswegen sollte dieser Unterschied zwar nicht sein und die Diener der Kirche sollten nicht zu Beamten werden, zu Oberen, welche die Anderen beherrschen[7]), sondern nur den Dienst (ministerium, Kultus) der Kirche verwalten und „ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf den letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten".[8]) Doch, weil, wie schon oben (S. 42) erwiesen, Kirchenglaube allezeit eher ist als Religionsglaube, so sind auch „Priester, geweihte Verwalter frommer Gebräuche, eher als Geistliche"[9]), d. h. Lehrer der rein moralischen Religion. Zu dieser letzteren Eigenschaft bedürfen sie der Gelehrsamkeit. „Aller Glaube, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publikum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controlirt werden kann.[10]) Die Ungelehrten, welche die heilige Schrift nur in Uebersetzungen lesen können, vermögen nicht über den Sinn derselben gewiss zu sein. Die menschliche Kunst und Weisheit überhaupt kann „nicht bis zum

1) VII, 361. 2) VII, 355. 3) K.[1], 120. 121. 139.
4) K.[1], 178. 5) K.[1], 162. 6) K.[1], 130. 177.
7) K.[1], 178. 8) K.[1], 163. 9) K.[1], 112.
10) K.[1], 139.

Himmel hinaufsteigen, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen", sondern sie muss sich „mit menschlichen Nachrichten begnügen", die in sehr alter Zeit und alten, jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen. Deshalb muss es zur Beurkundung und Auslegung der Schrift Gelehrte geben, welche die Grundsprachen kennen, in denen die Offenbarungsurkunden geschrieben sind, und ausserdem noch „ausgebreitete historische Kenntnisse und Kritik bedürfen, um aus dem Zustande der Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniss geöffnet werden kann".[1]) Dergleichen Auslegung durch Schriftgelehrsamkeit aber ist doctrinal und dient nur dazu, „den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln"[2]), während die Auslegung durch Vernunftglauben, authentisch, d. h. für alle Welt gültig ist, weshalb auf seine Anerkennung und Ausbreitung von den Dienern der Kirche und den Schriftgelehrten allezeit hingearbeitet werden muss. „Das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that", soll nach und nach entbehrlich werden und so auch allmählich der „erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern aufhören und Gleichheit aus der wahren Freiheit entspringen"[3]), da ursprünglich und eigentlich „Vernunftreligion alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern hat."[4])

Doch bei Lösung dieser Aufgabe, den historischen Glauben in den reinen Religionsglauben hinüber zu leiten, zeigt sich zunächst „eine merkwürdige Antinomie", wie Kant sich ausdrückt, und tritt dann noch das Problem der Lehrfreiheit hervor. Die erstere, die Antinomie, besteht in Folgendem: Kirchenglaube und Vernunftglaube sind einander vollständig entgegengesetzt. Der Kirchenglaube hat nur partikuläre Gültigkeit, ist zufällig und kann in vielen ver-

---

1) K.[1], 119. 2) K.[1], 121. 3) K.[1], 130.
4) K.[1], 163.

schiedenen Formen auftreten. Der moralische Glaube ist ein allgemeiner, nothwendiger und darum nur Einer. — „Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist ein Frohn- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis)“ und wähnt durch Handlungen, welche für sich keinen moralischen Werth haben (cultus), Gott wohlgefällig zu werden. Der moralische Glaube macht die moralische Würdigkeit glückselig zu sein (den guten Lebenswandel) zur alleinigen Bedingung der Seligkeit. — Zugleich enthält jeder von beiden (der historische und der moralische Glaube) den Glauben an Genugthuung[1]) und beide Bedingungen (der gute Lebenswandel und die göttliche Ergänzung, Genugthuung) machen erst einen Glauben aus, „gehören nothwendig zusammen“. Der Kirchenglaube aber fängt von der Genugthuung an, macht den Glauben hieran dem Menschen zur Pflicht und sieht den guten Lebenswandel als Gnadenwirkung an. Der andere, der moralische Glaube, fängt dagegen von dem guten Lebenswandel an, macht diesen dem Menschen zur Pflicht und betrachtet die Genugthuung als Gnadensache. — Hiernach scheinen beide unversöhnbar und eine Ueberleitung von dem Einen zum Andern könnte für unmöglich gehalten werden.

Doch der Kirchenglaube, der sich nicht blos an die äussere Erscheinung hält und dadurch zum blos empirischen Glauben werden müsste, sondern lebendiger Glaube ist, bezieht sich als Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) von sich selbst auf eine moralische Vernunftidee, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und es ist also einerlei, ob ich von ihm als rationalen Glauben oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfange. Der historische und der reine Religionsglaube können daher als seligmachender Glaube recht wohl ohne Widerspruch neben einander bestehen und der Eine in den Andern übergeleitet werden, da hier nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien sind, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee in Betracht kommt in verschiedener Weise: „einmal, sofern sie

1) VII, 361. 364. 365. K.[1], 123.

das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber, sofern sie es als Richtmass unseres Lebenswandels vorstellt".[1])

In der Erscheinung des (genugthuenden) Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens. Freilich „wollte man den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung (— eines Gottmenschen —) zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen", so wäre allerdings dann ein rationales Prinzip für den moralischen Glauben und ein empirisches für den historischen vorhanden und der Widerspruch wäre unlöslich. „Der Satz: man muss glauben, dass es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich als auch für Alle andern genug gethan, gegeben habe, um zu hoffen, dass wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas Anderes als folgender: man muss mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, dass die Liebe desselben zur Menschheit in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That ergänzen werde." Würde der Glaube so vorgestellt, dass er nur durch eine mystische Kraft, „wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menschen von Grund aus zu bessern im Stande sei, so müsste dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo dann Alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluss Gottes hinausläuft, „er erbarmt sich, welcher er will, und verstockt, welchen er will", welches nach dem Buchstaben genommen, der salto mortale der menschlichen Vernunft ist." Daher kommt es nur darauf an, um den moralischen Glauben nicht in Widerspruch zu verwickeln,

1) K.[1], 127.

den Glauben an Genugthuung richtig zu fassen, und die Ueberleitung des historischen Glaubens zu dem Vernunftglauben ist möglich, sobald der historische Glaube nicht zum gottesdienstlichen Aberglauben wird, sondern ein lebendiger Glaube bleibt, und die auf den guten Lebenswandel sich stützende Anschauung nicht bis zum naturalistischen Unglauben fortschreitet. Nur zwischen diesen beiden Exstremen besteht allerdings eine Antinomie, die nicht zu beseitigen ist.[1])

Das zweite Problem, das bei der Ueberleitung des historischen zum reinen Religionsglauben gelöst werden muss, ist das der Lehrfreiheit.[2]) Unbedingt ist sie zu fordern. Gewissensfreiheit muss sein.[3]) Ein Zwangsglaube widerspricht der moralischen Würde der Religion, ja ihrem innersten Wesen selbst und „man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche".[4]) Weil es leider unter Menschen ihrer Schwäche und ihres Haften am Sinnlich-Haltbaren „nicht zu ändern ist, dass der historische Glaube nicht endlich ein blosser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Ein-

---

1) K.[1], 123—130.

2) In Bezug auf Lehrfreiheit machte Kant selbst bittere Erfahrungen. Er gehört mit zu denen, welchen die Ehre einer Disciplinaruntersuchung zu Theil geworden ist. Die Entrüstung, welche er über die ihm dabei gemachten Vorwürfe empfindet, ist ein deutlicher Erweis seines tief religiösen Denkens und Empfindens. Er schämt sich nicht für sich, dazu hatte der redliche Mann keine Ursache, sondern für die Andern, welche der Religion ihre Freiheit nehmen und sie damit an der Wurzel verletzen wollten. Vgl. K.[1], III—VIII und VII, 323—332. — Um so interessanter aber und zugleich gewichtiger ist das, was er in massvoller Weise überhaupt über die Lehrfreiheit ausspricht. —

3) Kant sagt in Bezug hierauf in seiner Schrift „Ueber den Streit der Fakultäten" (VII, 349): „Die Lehren, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanktion aufzulegen befugt sein mag, können nur als Statuten, als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden." In seinem Aufsatz über die Frage: „Was ist Aufklärung" aber heisst es: „Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abhalten sollte, ist schlechterdings null und nichtig und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein" (IV, 165).

4) K.[1], 132. 204. VII, 382.

sicht werde", so muss gerade durch öffentliche „Denkfreiheit" dieses Uebel wieder gut gemacht werden. Diese Denkfreiheit ist aber „desto mehr berechtigt, weil nur dadurch, dass Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können".[1]) Die Hemmung der äusseren Glaubensfreiheit ist noch schlimmer sogar als Gewissenszwang, weil dieser „durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewusstsein seiner Freiheit allmählich von selbst schwinden muss, der äussere Glaubenszwang hingegen alle freiwillige Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert, und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft".[2]) Deshalb ist es Regentenpflicht, die Lehrfreiheit nicht zu hindern, ja es ist „sogar gewagt, hierbei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlickkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlicher, sonst Jedem offenstehenden Vortheile in Versuchung zu bringen. . . . . Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alles das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann; wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann?"[3]) Ketzerrichterei ist unter allen Umständen eine Gewissenslosigkeit, da bei allem Geschichts- und Erscheinungsglauben immer die Möglichkeit übrig bleibt, es sei darin ein Irrthum anzutreffen und daher

1) K.[1], 121. 2) K.[1], 144. 3) K.[1], 143—45.

kein Richter über den Religionsglauben eines Andern gerade seiner Auffassung, die er dem Andern gegenüberstellt, unbedingt sicher sein kann.[1])

„Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: Getraust du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf Alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern?, so müsste ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, dass auch der kühnste Glaubenslehrer zittern müsste. Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zulässt, zu dringen und die Vermessenheit, solche Betheuerungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!?“[2]) Dem fügt Kant an anderer Stelle nicht ohne Ironie hinzu: „Die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) stehen dafür, nämlich dem Tone nach, dass alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten, sie wahrscheinlicher Weise sich entschuldigen würden.“[3])

Doch, so gewiss Lehrfreiheit sein muss, ist sie doch ein Problem, schwer zu lösen sowohl nach der objektiven als nach der subjektiven Seite. Mit aller Macht muss dagegen gestritten werden, „dass das blosse Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge eine Art und gar die einzige sei, Gott zu gefallen“[4]), aber die objektive Schwierigkeit, dies in allen Fällen zu thun und das Recht der Lehr- und

1) K.[1], 202. 203. 2) K.[1], 206. 3) VII, 342.
4) K.[1], 89.

Gewissensfreiheit zu wahren, besteht darin, „die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ein Problem, zu dessen Lösung in Hinsicht auf die menschliche Natur wenig Hoffnung vorhanden ist. „Die Idee der objektiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Prinzip objektive Realität hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion gemäss hinzuwirken“.[1]) Nur so kann bei dem allmählichen Ueberleiten des historischen Glaubens zur wahren Religion, wozu aber Lehrfreiheit erforderlich ist, die Glaubenseinheit gewahrt bleiben, wenn „unnütze und muthwillige Angriffe“ auf den Kirchenglauben und die Schrift vermieden werden, man aber „auch keinem Menschen den historischen Glauben als zur Seligkeit erforderlich aufdrängt“[2]); wenn festgehalten wird, dass alle Schrift und jeder historische Glaube nicht an und für sich einen Werth habe, sondern nur als Vehikel der wahren Religion. Es wäre Vermessenheit, „die Form irgend einer Kirche geradezu für göttlich statutarisch zu halten und sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern, oder wohl gar Usurpation höheren Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen“.[3]) Die Möglichkeit einer Reform muss also jederzeit offen gehalten werden. Aber solche Reformen sollen allmählich geschehen, soweit sie von Menschen abhängen, da sie auf andere Weise sehr gefährlich werden können für das allgemein Beste. „Revolutionen, die den Fortschritt abkürzen könnten, sind der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmässig, der Freiheit unbeschadet, einleiten“.[4])

Unbedingt müssen statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehre immer sein, weil die unbeschränkte Freiheit alle seine Meinungen

---

1) K.1, 132. 2) K.1, 143. 3) K.1, 111.
4) K.1, 131. IV. 162.

in das Publikum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden müsste".[1]) Wollten Prediger ihre Zweifel und Einwendungen gegen die angenommenen Religionsvorschriften und den Kirchenglauben unmittelbar an das Volk bringen, so dürften sie mit Recht als „Neuerer" von der Regierung in Anspruch genommen werden. Die zurechtbestehenden Satzungen dürfen nicht öffentlich angegriffen werden. Geschähe dieses, „so würde der Streit unbefugter Weise vor den Richterstuhl des Volkes gezogen", das zu seiner Entscheidung als einer Gemeinde von Ungelehrten nicht competent ist[2]), und der Same des Aufruhrs und der Faktionen wäre damit ausgesäet.[3])

Daher ist, sobald Reformen vorgenommen werden sollen, einestheils seitens der Lehrer und Prediger „die Stimme nicht vertraulich an das Volk, sondern ehrerbietig an den Staat", an die Regierung überhaupt, zu richten und von da aus für Fortpflanzung zum Bessern und Vernunftgemässen zu sorgen, anderentheils aber dort, wo man sich an das Volk wendet, Rücksicht auf dessen unvollkommenen Stundpunkt, auf dessen Haften am Aeusserlichen zu nehmen. Denn man muss überhaupt „in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen".[4]) Die Lehrer müssen das, was sie zu verkündigen haben, „aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen, moralischen Anlage selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln"[5]) und nur immer darauf bedacht sein, dass den Satzungen eines historischen Glaubens nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beigelegt werde.[6]) Auf diese Weise „bleibt der (betreffende) Kirchenglaube einer allmählichen Reinigung bis zur Congruenz mit dem moralischen Glauben fähig[7]) und kann ohne Misshelligkeit und Störung der Einheit mehr und mehr zu dem letzteren übergeleitet werden.

Löst sich jedoch so auch die objektive Schwierigkeit der Lehrfreiheit, die subjektive bleibt noch immer. Dieselbe

---

1) VII, 350. 2) K.[1], 119. 3) VII, 377.
4) IV, 506. 5) VII, 386. 6) VII, 359. 360.
7) VII, 359.

besteht darin, dass in dem Herzen des Volkslehrers eine gewisse Unredlichkeit entstehen zu müssen scheint, wenn er, indem er an die Form des historischen Glaubens sich hält, diesem doch stets den moralischen Glauben unterlegt und so nicht völlig aufrichtig in seinen Religionsvorträgen sich zeigt. Dem Problem nach dieser Seite hin gerecht zu werden, macht Kant den Unterschied zwischen zünftigen und nichtzünftigen Gelehrten und neben diesen noch den „Literaten, Geschäftsleuten oder Werkkundigen der Gelehrsamkeit“, die als Geistliche, Justizbeamte und Aerzte Instrumente der Regierung sind, gesetzlichen Einfluss zu üben auf das Publikum.

Diese „Geschäftsleute“ der Wissenschaft sind nicht frei, sondern sowohl der Regierung als auch der Censur der Fakultäten unterstellt.[1]) Die Fakultäten aber, von denen jene die Unterweisung, „die Instruktion“ empfangen, theilen sich in zwei Theile: „in die drei oberen, zu welchen auch die theologische gehört, und in die untere, die philosophische Fakultät. Den oberen gegenüber, also auch gegenüber der Theologie, behält sich die Regierung vor, die Lehren, die öffentlich vorgetragen werden sollen, ausdrücklich zu sanktioniren. Denn „die Regierung interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluss auf das Volk verschafft“.[2]) Die Theorie, die reine Wissenschaft kümmert den Staat nicht. „Es könnte seiner Würde nicht gemäss sein, selbst den Gelehrten zu spielen und in blos wissenschaftliche Streitigkeiten sich einzumischen. Als „gelehrte Gesellschaften“ sind also auch die oberen Fakultäten durchaus frei.[3]) Die untere Fakultät, die philosophische, ist an und für sich die freieste von allen, weder hat sie Befehle zu geben, noch solche zu empfangen. Nur die Wissenschaft ist ihr Interesse.[4]) Alle Lehren darf sie in Anspruch nehmen und ihre Wahrheit der Prüfung unterwerfen.[5])

Ein Volkslehrer oder Geistlicher nun ist auf der einen Seite ein „Geschäfts- oder Werkmann“ der theologischen

---

1) VII, 334. 2) VII, 335. 3) VII, 350. 351.
4) VII, 336. 5) VII, 345.

Fakultät, auf der anderen Seite ein Gelehrter. In ersterer Eigenschaft darf er nur einen „Privatgebrauch“ von seiner Vernunft machen, ist er eingeschränkt durch die Vorschriften des Amts, das ihm anvertraut ist, und durch die Rücksicht auf das Volk.[1]) „Den Geschäftsleuten jeder oberen Fakultät kann es allerdings verwehrt werden, dass sie den ihnen in Führung ihres respektiven Amtes von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen spielen.“[2]) Ein Geistlicher ist verbunden, „seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, dem er dient, seinen Vortrag zu thun, denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden“.[3]) Aber ist auch der Privatgebrauch, den Jemand von seiner Vernunft macht, beschränkt, „der öffentliche Gebrauch muss jederzeit frei sein“, um Aufklärung und Fortschritt unter den Menschen zu bewirken. Als Mann der Wissenschaft, als Gelehrter hat auch der Volkslehrer „volle Freiheit, ja er hat sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in den Symbolen und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzutheilen“.[4]) Als Priester ist ein in einem öffentlichen Amte angestellter Lehrer nicht frei, „dagegen als Gelehrter geniesst er einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen“. Denn dass die Vormünder des Volkes (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollten, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft“.[5])

Dadurch jedoch, dass ein Prediger in Rücksicht auf sein Amt und die durch Uebernahme desselben angenommenen Bedingungen anders reden muss, als er für seine Person es sonst thun würde, entsteht eine scheinbare Unredlichkeit oder Zweideutigkeit, eine Collision der Pflichten. Indess er redet als Beamter einer Kirche eben nicht in

1) IV, 163. 2) VII, 345. 3) IV, 163. 164.
4) IV, 164. 5) IV, 164.

seinem Namen, sondern in dem Namen dieser Kirche, trägt deren Lehren und Beweise vor und zieht nun daraus soviel praktischen Nutzen, im Sinne der moralischen Religion, als möglich. Nur dann, wenn er in dem, was die Kirchenlehre zu sagen verlangt, gar keinen Anknüpfungspunkt für den Vernunftglauben oder gar ihm Widersprechendes fände, müsste er sein Amt niederlegen; oder er wäre allerdings ein unehrlicher Mensch.[1]) Man kann die Auslegung des historischen Glaubens nach den Grundsätzen des Vernunftglaubens schon deswegen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, weil in jedem Glauben vermöge der moralischen Anlage der Menschen überhaupt verborgener Weise etwas von der reinen, wahren Religion vorhanden ist, „das Historische aber — da es nicht dazu beiträgt bessere Menschen zu machen — an sich etwas ganz Gleichgiltiges ist, mit dem man es halten kann wie man will“.[2]) Ausserdem ist es zwar Pflicht, „darauf bedacht zusein, dass Alles, was man sagt, wahr sei“, aber nicht ist es Pflicht, immer „die ganze Wahrheit“ zu sagen und „alle Wahrheit öffentlich zu sagen“.[3]) Dass ein Geistlicher nicht Alles sagt, was er denkt, was er zur Verbesserung der Symbole und Religionseinrichtungen vorzuschlagen hätte, ist keine Unehrlichkeit, weil ihm die Pflicht gebietet, nicht ohne Weiteres seine Ansicht vor das grosse Publikum zu bringen, damit nicht Streit und Misshelligkeiten daraus entstehen.[4]) Dass er aber als Gelehrter vor dem wissenschaftlichen Publikum und vor der Regierung seine Ideen zur Geltung zu bringen sucht, ist wiederum eine pflichtmässige Handlung, die mit jener Vorsicht nicht im Widerspruch steht. Vielmehr wird nur auf eine solche Art eine allmähliche Reform des historischen Glaubens möglich, indem der Volkslehrer, ohne darum seine Ueberzeugung zu verleugnen, die grosse Menge, zu der er sich hinablassen muss, nach und nach zu dem wahren Religionsglauben erzieht, der in jedem Menschen verborgen schlummert und als der einzig wahre Inhalt in jeder Religionsform, gleichsam verhüllt zu finden ist.[5])

---

1) IV, 164.
2) K.[1], 117. 118.
3) K.[1], 206. 207. VII, 331. 349.
4) K.[1], 119. 142. 143. VII, 177.
5) K.[1], 109. 117.

Damit ist sowohl die subjektive als objektive Schwierigkeit für das Problem der Lehrfreiheit gelöst und zugleich der Massstab angegeben, nach welchem etwa vorkommende Lehrstreitigkeiten und Ueberschreitungen der Amtspflichten seitens eines Volklehrers zu beurtheilen sind. Zunächst ist zu bemerken, dass Lehrstreitigkeiten, „Sektirerei", überhaupt, nur dann entstehen, wenn „ein Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten" und so „Gewalt über die Gewissen ausübt", wobei dann „ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen sucht".[1]) Die aber, welche, schuldig oder unschuldig, Ursache solcher Streitigkeiten sind, dürfen dann nicht von der Regierung (oder von der Kirche) unmittelbar abgeurtheilt werden, „sondern nur nach dem von der oberen Fakultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten, weil die Geschäftsleute (Prediger, Lehrer) nur durch die Fakultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können".[2]) An sich selbst gerechtfertigt bleibt die Lehrfreiheit dadurch, dass der historische Glaube nichts als das Vehikel oder Leitmittel für die Vernunftreligion sein soll, also auf sie immer mehr hingeleitet und darum nach ihr ausgelegt werden muss. Der Kirchenglaube bietet nur den Durchgangs- und Anknüpfungspunkt für den Religionsglauben.

Hieraus folgt, dass es gar „keine gleichgiltige Sache ist für die Religion, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt"[3]), welche Form eine Kirche empfängt. „An sich ist ein solcher öffentlicher Religionszustand nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet."[4]) Die entsprechende Form, welche dem Prinzip der Allgemeinheit und der Ueberleitung des historischen zum Vernunftglauben nicht hinderlich ist, zu

1) VII, 368. 2) VII, 334. 353. 3) VII, 369. 4) VII, 369.

finden, bleibt dem Menschen überlassen. Sie sind als Glieder und freie Bürger des Gottesreiches die Urheber der Organisation einer Kirche. Von Gott ist nur die Constitution derselben.[1]) Er will, dass die Menschen zu einer Kirchengemeinschaft sich zusammenschliessen, hat einem Jeden Vernunft und damit moralische Anlage gegeben, dass sich allmählich alle zur Idee eines ethischen gemeinen Wesens erheben und zu ihrer Verwirklichung zu einer Kirche sich verbinden können, in der fortgehend eine Hinleitung zu einem „Reich nach Tugendgesetzen" stattfindet.[2]) Die Gestalt, die Menschen zu diesem Zwecke einer Kirche geben, kann zwar auf „einer besonderen göttlichen Anordnung" beruhen, aber sie unbedingt dafür auszugeben, ist Vermessenheit und kann nur dazu dienen, aller Entwickelung der Kirche zum ethischen gemeinen Wesen nachtheilig zu sein, oder ganz den Weg zu versperren.[3]) Mag man diese oder jene Kirchenform annehmen, denn es kann verschiedene gleich gute Kirchenformen geben[4]), allezeit müssen die Glieder derselben sich dieses Einen bewusst bleiben, dass der historische Glaube nicht etwas Werthvolles an sich selbst ist, sondern nur ein Leitmittel für die wahre Religion.

Eine solche Kirche aber, in welcher dieses Bewusstsein lebendig ist, kann trotz ihrer vergänglichen, sichtbaren Form, trotz ihrer statutarischen Gesetze, eine wahre heissen, da der von ihr angenommene historische Glaube „das Prinzip bei sich führt, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu

1) K.[1], 110. 162. 2) K.[1], 109. 117. 118. 132.

3) K.[1], 111. VII, 368.

4) Ueber die Ursache dieser Verschiedenheit sagt Kant in seiner physischen Geographie: 5. Theologische Geographie: „Da die theologischen Prinzipien nach der Verschiedenheit des Bodens mehrentheils sehr wesentliche Veränderungen erleiden, so wird auch hierüber die nöthige Auskunft gegeben werden müssen. Man vergleiche z. B. nur die christliche Religion im Oriente mit der im Occidente, und hier wie dort die noch feineren Nucanen derselben. Noch stärker fällt dies bei wesentlich in ihren Grundsätzen verschiedenen Religionen auf." VIII, 160.

können".[1]) Auf diese Weise hat sie „das grosse Erforderniss der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in sich".[2])

Die Kennzeichen der wahren Kirche sind: „1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben; wozu sie die Anlage in sich enthalten muss, dass nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen (also keine Sektenspaltung). — 2. die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen anderen als moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei). — 3. Das Verhältniss unter dem Prinzip der Freiheit, sowohl das innere Verhältniss ihrer Glieder unter einander, als auch das Aeussere der Kirche zur politischen Macht, beides als in einem Freistaat (also weder Hierarchie noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch besondere Eingebungen, die nach jedes seinem Kopf von anderer ihrer verschieden sein können). — 4. Die Modalität derselben, die Unveränderlichkeit ihrer Constitutition nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, blos die Administration derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sicheren Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zweckes) a priori enthalten muss (also unter ursprünglichen einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkürlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruch ausgesetzt und veränderlich sind)."[3]) Also Allgemeinheit bez. Einheit, Lauterkeit, Freiheit und

1) K.[1], 122. Es verhält sich hier mit der Gemeinschaft der Kirche wie mit dem einzelnen Menschen, der dann schon immer gut heissen kann und von Gott als solcher angesehen wird, wenn er nur die rechte Ordnung der Triebfedern in seinem Innern hergestellt und so seine Denkungsart umgewandelt hat (K.[1], 50).

2) K.[1], 163. 168. 3) K.[1], 106.

Unveränderlichkeit sind die notae ecclesiae. Daraus ergiebt sich die rechte Art ihrer Verfassung von selbst, Ist Freiheit eines ihrer Hauptkennzeichen, so kann die wahre Kirche „als blosse Repräsentantin eines Staats Gottes“ weder monarchisch (unter einem Papst), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sektirerischer Illuminaten) verfasst sein; sondern sie wird am besten einer Familie oder Hausgenossenschaft verglichen „unter einem unsichtbaren moralischen Vater“, der seinen Willen bekannt gemacht hat (durch seinen heiligen Sohn), damit alle „in ihm den Vater ehren und so unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten“.[1])

Diese wahre Kirche ist, so lange Glaubensformen bestehen für sie, die streitende, weil „der Streit über historische Glaubensformen nie vermieden werden kann“. Doch darf gehofft werden, dass die streitende Kirche „endlich in die unveränderliche und Alles vereinigende triumphirende ausschlage“[2]), die „nach allen überwundenen Hindernissen“ die höchste Glückseligkeit einschliesst[3]), da dann die wahre allgemeine Religion eingeführt und die Weltepoche der Vollendung erreicht ist, „die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten“ hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können“.[4])

Das correcte Verhältniss der Kirche zur Schule, oder diese im weitesten Sinne genommen, zur Wissenschaft, ist gekennzeichnet schon dadurch, dass die Religion als moralischer Glaube, wie schon angedeutet (S. 33), jede theoretische Erkenntniss des Uebersinnlichen ablehnen muss, aber auch das Historische des Kirchenglaubens nicht als etwas an sich Werthvolles ansehen kann. Allein durch die Nothwendigkeit einer Schriftauslegung und, was damit zusammenhängt, wegen der Ueberleitung des historischen Glaubens zu dem Vernunftglauben durch die Prediger und Volkslehrer

---

1) K.[1], 107. 3) K.[1], 122. 3) K.[1], 146. 4) K.[1], 147.

steht die Kirche mit der Schule (Wissenschaft) in Verbindung, bedarf sie der Theologie. Diese betrifft die wichtigste menschliche Angelegenheit und „führt darum den Titel der obersten Fakultät".[1]) Im engeren Sinne ist sie biblische, oder, wie man allgemeiner sich ausdrücken könnte, Schrifttheologie, die von statutarischen, in einem Buche enthaltenen Glaubensvorschriften ausgeht, sich mehr an das Herz als an den Verstand der Menschen wendet, nicht Beweise zu geben hat, sondern das Gefühl in Anspruch nimmt und den Auslegern der Schrift, den Schriftgelehrten, Anweisungen giebt für die Belehrung des Volkes.[2])

Ihr gegenüber steht die philosophische Theologie. „Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und diese ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich, so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten".[3]) Wagt sie sich aus dem philosophischen (rein wissenschaftlichen) Gebiet in das der Schrifttheologie und ruft dadurch Streit mit dieser hervor, so steht die Obercensur allein der theologischen Fakultät zu. Denn diese umfasst beides: das religiöse und das wissenschaftliche Interesse, und es ist nur zu verhindern, dass der Kirchenglaube unnöthiger Weise durch die Wissenschaft angegriffen und in Dingen der Religion Verworrenheit angerichtet werde, aber auch dass die Lehren einer Kirche die Wissenschaft beeinträchtigen. Darum kann weder ein Geistlicher noch ein Philosoph in solchem Streite Richter sein, sondern nur Jemand, der über den Parteien steht und beider Interesse theilt.[4]) Wie der Satz gilt: „Nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe" an dem Volksglauben zu rütteln, gilt auch der andere, dass die Wissenschaft frei sein muss und unbehelligt von der (biblischen) Theologie. „Eine Religion

1) VII, 378. 2) K.[1], 8. 9. VII, 339. 343. 351. 352.
3) K.[1], 9. 10. 4) K.[1], 10.

aber, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.“ Deshalb würde es wohlgethan sein, „nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre, als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen.“[1]) Dann würden Collisionen vermieden und eine rechte Einheit erzielt werden. „Die Theologen der Fakultät haben die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniss, den Bibel- (Schrift-) Glauben aufrecht zu erhalten; doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Dictatur (des Religionsediktes), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: provideant consules, ne quid res publica detrimenti capiat.“[2]) Das Verhältniss zwischen Kirche und Schule ist demnach ein freies, das durch keinen gewaltsamen Einfluss von der einen oder anderen Seite in Frage zu stellen ist.

Dasselbe gilt in Bezug auf Kirche und Staat. Unter letzterem versteht man eine „Gemeinschaft von Menschen unter öffentlichen Rechtsgesetzen“[3]) zum Unterschiede von einer Gemeinschaft unter Tugendgesetzen. Weder die Kirche darf den Staat beherrschen, noch der Staat die Kirche. Als „ethisches gemeines Wesen“, als moralische Gemeinschaft ist die Kirche unbedingt frei von der politischen Macht.[4]) Sucht sie über den Staat zu herrschen, so ist das Hierarchie und Pfaffenthum, der wahren Kirche unwürdig, die ein Reich Gottes ist unter unsichtbarem Oberhaupte.[5]) Doch auch der Staat hat sich umgekehrt jedes Eingriffes in die Angelegenheiten der Kirche zu enthalten. Er darf weder „selbst den Gelehrten spielen“ wollen[6]), indem er sich in die wissenschaftlichen (theologischen) Streitigkeiten mischt, das könnte „seiner Würde nicht gemäss“ sein; noch darf er einen bestimmten Kirchenglauben begünstigen oder

1) K.[1], 11. 2) VII, 384. 385. 3) K.[1], 98. 99. VII, 131. 4) K.[1], 98. 99. 106. 5) K.[1], 107. 195. 6) VII, 351.

mit Glaubensstatuten der Prediger sich befassen[1]), oder gar mit der Annahme irgend eines Glaubens bürgerliche Vortheile oder Nachtheile verbinden.[2]) Das könnte dem Staate nie gute Bürger verschaffen und müsste gleichfalls seiner Würde Eintrag thun. „Religion (in der Erscheinung) als Glaube an die Satzungen der Kirche kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen noch genommen werden, noch auch der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.“[3]) Die Freiheit eines jeden Menschen, die zu allem, was moralisch ist, erfordert wird, muss unangetastet bleiben.[4]) Der Monarch darf sich nicht zum Priester machen.[5]) Aber ist der Staat auch nicht befugt, einzugreifen in die inneren Angelegenheiten der Kirche, so hat er doch ein Recht der Oberhoheit über sie. Zwei oberste Gewalten kann es in einem Lande nicht geben. „Alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung dokumentiren lässt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen“.[6]) Das Kirchenwesen ist zwar unbedingt „ein wahres Staatsbedürfniss“, aber dabei kommt dem politischen Gemeinwesen als solchem immer das „negative Recht zu, den Einfluss der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist“.[7]) Die Regierung will „nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen“ haben. Der Staat würde indess dabei „sehr übel

1) VII, 350. 351. 2) K.[1], 120. 140. 144. 3) VII, 121.
4) VII, 121. 5) VII, 145. 6) VII, 121.
7) VII, 145.

fahren", wenn er, um diesen Zweck zu erreichen, „die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und ebensolcher Gnadenmittel wählte". Ihn kann nur das interessiren, „wodurch er sich den stärksten und dauerndsten Einfluss aufs Volk verschafft", und alles zu verhüten, was diesen Einfluss schwächen, Unruhe in dem Lande erregen könnte, das allein ist sein Recht und zugleich seine Pflicht.[1])

Die Kosten für Erhaltung des Kirchenwesens freilich müssen „dem Theile des Volkes, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeinde zur Last gelegt werden".[2]) Eigenthum aber kann die Kirche besitzen nur unter der Controle des Staates. Stiftungen von Ländereien, die Jemand zum Theil oder ganz der Kirche lehnspflichtig macht, sind „keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche auferlegt worden, abwerfen, wenn er will. Denn die Kirche ist ein blos auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung (durch solche Vermächtnisse, Ablässe u. dergl., der ewigen Gnade theilhaftig zu werden —) durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemassten Eigenthums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Institutes für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können. Selbst die Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, so bald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten, entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden, sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten".[3]) — Nach diesen Grundsätzen ist die Kirche in Bezug auf ihre inneren Angelegenheiten frei und nur als äusserliche Gemeinschaft unter die Staatsregierung gestellt, wodurch jedoch ihr Charakter als einer wahren Kirche keineswegs beeinträchtigt zu werden braucht.

---

1) VII, 335. 352. 377. 2) VII, 146. 3) VII, 122. 142.

Die vollkommenste Erscheinungsform der Religion aber, das der wahren, allgemeinen Kirche am meisten entsprechende religiöse Gemeinwesen, ist allein im Christenthum zu finden. Das Christenthum ist die schicklichste Form, das Reich Gottes auszubreiten. Heidenthum und Judenthum sind hierzu nicht fähig. Das erstere ist der religiöse Aberglaube der Menge, die das Aeusserliche der Religion für wesentlich ausgiebt, „ein Religionsglaube, der noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist".[1]) Jeder Glaube überhaupt, der das Ceremonielle betont, enthält eine Beimischung von Heidnischem, ist ein Fetischmachen und daher, je weiter er darin geht, blosse Gebräuche zu Gesetzen zu machen, von desto geringerem moralischen Werth.[2])

Nicht ganz ohne Verwandtschaft mit dem Heidenthum ist daher, trotz seiner Verwerfung der Heiden als Ungläubige, vermöge seines ceremonialistischen Charakters das Judenthum. Dasselbe ist, genau genommen, nur ein Inbegriff statutarischer Gesetze, also eigentlich gar keine Religion. Will man es als solche gelten lassen, so ist es doch nur eine legalistische Religion, eine Theokratie, die wohl auf die alleinige Verehrung des göttlichen Namens gerichtet ist, in der „aber die Gemüther der Unterthanen für keine andere Triebfeder als die Güter dieser Welt gestimmt blieben, und also auch nicht anders als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, aber auch keiner anderen Gesetze fähig waren als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äusserer Zwang stattfand, die also nur bürgerlich waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam'.[3])

---

1) VII, 367. 2) K.[1], 195. VII, 367.

3) K.[1], 83. — Ueber den materialistischen Sinn der Juden und deren Volkscharakter überhaupt spricht sich Kant noch in seiner Anthropologie aus, wo er sagt: „Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die grösste Menge betrifft, in den nicht unbegründeten Ruf des Betrugs gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von

Die Religionsgesetze im Judenthum sind von der Art, dass auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auflegen kann. „Die zehn Gebote sind gar nicht mit der Forderung an die moraliche Gesinnung in Befolgung derselben gegeben, sondern nur auf die äussere Beobachtung gerichtet.“ Die Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote „sind nur auf solche eingeschränkt, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können und selbst diese nicht einmal nach ethischen Begriffen.“ Wo moralische Zusätze sich finden, so gehören diese nicht zu dem eigentlichen, reinen Judenthum, sondern sind im Laufe der Zeit „ihm angehängt worden“. Weiter fehlt der Glaube an Unsterblichkeit. „Ohne Glauben an ein künftiges Leben aber kann gar keine Religion gedacht werden.“ Zum dritten „schloss das Judenthum das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft aus“ und erwies sich so zur Gründung „der allgemeinen Kirche“ unfähig, indem es den Anspruch machte, als auserwähltes Volk Jehovahs zu gelten und „alle Völker anfeindete und daher von jedem angefeindet wurde“.[1])

Der jüdische Monotheismus und bilderlose Gottesdienst ist auch nicht besonders hoch anzuschlagen, wiewohl das Gebot: Du sollst dir kein Bildniss machen, noch irgend ein Gleichniss weder dessen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde ist, vielleicht das Erhabenste im

---

lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem grösster Theil durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern den Verlust dieser letzteren durch die Vortheile der Ueberlistung des Volkes, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer unter einander ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten als nicht producirenden Gliedern der Gesellschaft (z. B. den Juden in Polen) auch nicht anders sein, mithin kann ihre durch alte Satzungen sanktionirte, von uns (die wir gewisse heilige Bücher mit ihnen gemein haben), unter denen sie leben, selbst anerkanute Verfassung, ob sie zwar den Spruch: „Käufer, thue die Augen auf“ zum obersten Grundsatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconsequenz nicht aufgehoben werden.“ VII, 522. vgl. dazu VII, 394.

1) K.[1], 134—136.

Gesetzbuch der Juden ist.[1]) Denn monotheistisch waren die Glaubenslehren auch der meisten anderen Völker gerichtet und „ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben". Eher könnte noch ein Polytheismus ethisch gerichtet sein, wenn er etwa so gedacht würde, dass die verschiedenen Götter „bei der Verschiedenheit ihrer Departements doch alle darin übereinkämen, dass sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge".[2]) An seiner Betonung des Statutarischen ist das Volk der Juden als solches zuletzt zu Grunde gegangen.[3])

Auch das Phänomen, dass die Juden „sich noch erhalten haben, obwohl in alle Welt zerstreut", ist nicht so wunderbar, als Manche es ansehen, die darin eine „ausserordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht" erblicken. Denn „ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was keine dergleichen, sondern blosse Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen, es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Kultur, die auch auf sie Einfluss haben musste, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die Parsis, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung, weil ihre Desturs den Zendavesta hatten".[4]) Deshalb ist es sehr misslich, „erbauliche Betrachtungen auf die Erhaltung des jüdischen Volkes sammt ihrer Religion zu gründen", namentlich auch, weil diese Erhaltung aus sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, indem die Einen darin einen Beweis sehen für Gründung eines künftigen Erdenreiches auf den jüdischen

1) K.³, 132. 133. 2) K.¹, 136. 3) VII, 394. 4) K.¹, 147. 148.

Glauben, die Andern „warnende Ruinen“, die eines Theils daran erinnern, dass der Messias aus dem Judenthum stammt, anderen Theils ein Beispiel göttlicher Strafgerechtigkeit zeigen.[1])

Allerdings nun ist das Christenthum aus dem Judenthum hervorgegangen, aber nicht „aus dem altväterlichen und unvermengten“, das blos „ein Inbegriff statutarischer Gesetze“ war, eine Vereinigung einer Menge Menschen, die sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politischen Gesetzen formten, also ein blos weltlicher Staat waren.[2]) Vielmehr ging das Christenthum hervor „aus dem schon durch allmählich darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthume“, das auch fremde (griechische) Weisheit an sich genommen hatte. Das Christenthum, das Judenthum verlassend und gegründet auf einem ganz neuen Prinzip, bewirkte eine gänzliche Revolution in Glaubenssachen. Es ist eine moralische Religion, die den „Frohnglauben für nichtig, den moralischen dagegen für den erklärt, der allein die Menschen heiligt“.[3]) Man muss daher auch im Christenthum das, was Jesus als Jude zu den Juden gesprochsn hat, unterscheiden von dem, was er als moralischer Lehrer zu den Menschen überhaupt redete.[4]) Die fortgesetzte Deutung der Geschichte des alten Bundes aber auf den neuen hin möchte uns wohl den Seufzer entlocken: „Nunc istae reliquiae nos exercent.“[5]) Sollte das Alte noch gelten, so wäre das Neue überflüssig.[6]) Als blos messianischer Glaube wäre das Christenthum nur eine Sekte des Judenthums, und ein Christ würde nur ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist.[7])

Darum, soll das Christenthum seinem neuen Prinzipe gemäss durchgeführt werden, so ist das Judenthum aus dem Christenthum auszuscheiden.[8]) „Die Euthanasie

---

1) K.[1], 148. 2) K.[1], 134. 3) K.[1], 138. 4) VII, 370. K[1]. 175.
5) VII, 355. 6) VII, 363. 7) K.[1], 178.

8) Für diese Ansicht führt Kant noch die Worte Mendelsohn's an, welcher sage: „Da der jüdische Glaube selbst nach dem Geständniss

des Judenthums ist die reine moralische Religion"[1]), wie sie von dem Christenthum erstrebt wird. Dasselbe ist „die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muss"[2]), eine Religion, „die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann, die überdies an einem Beispiel, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (soviel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte".[3])

Mittel zur Einführung der christlichen Religion ist die Bibel.[4]) Diese enthält zwar „mehr als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zuträglich sein kann"[5]), ist aber vermöge ihres moralischen Gehaltes „das beste vorhandene zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaft moralischen Landesreligion auf unabsehbare Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung".[6]) Ihre Beglaubigung findet die Bibel in sich selbst durch die Wirkung ihres Inhaltes auf die Moralität des Volkes. „Die Beurkundung einer solchen Schrift kann nur von der erprobten Kraft derselben, Religion im menschlichen Herzen zu gründen, abgeleitet werden." Was aber den Buchstaben (das Statutarische) der Bibel anlangt, „so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie

---

der Christen das unterste Geschoss ist, worauf das Christenthum ruht", so sei das Verlangen, ein Sohn Israels solle zu dem Christenthum übertreten, „so viel, als ob man Jemandem zumuthen wollte, das Erdgeschoss abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen", und fügt dann hinzu: „Seine (Mendelsohn's) wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: Schafft Ihr erst selbst das Judenthum aus Eurer Religion heraus, so werden wir Euren Vorschlag in Ueberlegung nehmen." K.[1], 178. 179. VII, 369. 370.

1) VII, 370. 2) VII, 354. 361. 3) K.[1], 174.
4) VII, 361. 5) VII, 354. 6) VII, 327. 329.

nicht zum Wesentlichen (principiell), sondern nur zum Beigesellten (accessorium) gehören". Die Annahme einer Inspiration „muss eher das Zutrauen zu ihrem moralischen Werthe schwächen, als es stärken............ Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhaltes entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: „dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene".[1])

Ein Nachtheil nur ist es, „dass das heilige Buch keine Veränderung statuirt und für immer abgeschlossen zu sein behauptet".[2]) Doch das hindert nicht, dass die „praktische, vornehmlich öffentliche Benutzung dieses Buches in Predigten zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfeder (zur Erbauung) beiträgt", wenn nur die Bibel richtig, d. h. im moralischen Sinne, ausgelegt wird.[3]) Die in ihr enthaltene Glaubenslehre ist „die mit göttlicher Kraft auf alle Menschenherzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre. Nichts Anderes scheint die Bibel vor Augen gehabt zu haben, als hinzuweisen auf den Geist Christi, um ihn, sowie er ihn in Lehre und Beispiel erwies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Kraft in uns liegt, ihm Raum zu verschaffen".[4]) Auf diesem Christus in uns liegt der Hauptton für das Christenthum. Er ist das „Ideal der moralischen Vollkommenheit", das „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit", das „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit", das nicht von uns Menschen hervorgebracht ist, sondern „auf eine ganz unbegreifliche

1) VII, 378. 381. 382.
2) VII, 341.
3) VII, 383—386.
4) VII. 376.

Weise in den Menschen Platz genommen hat". Zu diesem Ideale der „Menschheit in ihrer ganzen, moralischen Vollkommenheit", das von Ewigkeit in Gott ist, und in welchem dieser die Welt geliebt hat, uns zu erheben, ist die Aufgabe. „Nur in dem praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden, d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (sowie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist".[1])

Neben diesem idealen steht der historische Christus, der Lehrer des Evangeliums[2]), der Stifter der ersten wahren Kirche.[3]) Er kam, als die Zeit erfüllt war, als das Volk der Juden alle Uebel einer hierarchischen Verfassung in vollem Masse fühlte und durch die „den Sklavensinn erschütternde moralische Freiheitslehre der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählich Einfluss bekommen hatten, grossentheils zum Besinnen gebracht worden, mithin zu einer Revolution reif war".[4]) Er kündigte sich an „als einen vom Himmel Gesandten, indem er zugleich als einer solchen Sendung würdig, den Kirchenglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, ‚wie ihr Vater im Himmel heilig ist', und durch den guten Lebenswandel seiner Echtheit bewusst, für den allein seligmachenden erklärte, nachdem er eben durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbild der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel,

1) K[1], 61—63. 2) K[1], 64. 137. 3) K[1], 170. 4) 83. 84.

aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess, und was die Kraft an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bliebe nichts desto weniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende".[1])

Keine andere Absicht hatte Christus, als den reinen Religionsglauben einzuführen[2]) und er lehrte deshalb, dass nur die reine moralische Gesinnung den Menshen Gott wohlgefällig machen kann, dass daher auch „Sünden der Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werden" (Matth. V, 20—48.), dass „der natürliche aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden soll", und fasst endlich alle Pflichten in der allgemeinen Regel zusammen: Liebe Gott, d. h. thue deine Pflicht allein aus unmittelbarer Werthschätzung derselben, und in die besondere: liebe deinen Nächsten als dich selbst, d. h. befördere sein Wohl aus unmittelbarem Wohlwollen gegen ihn.[3]) Wo sich aber Christus auf eine ältere (mosaische) Gesetzgebung beruft, „als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollte", so geschieht dies nur zur Introduktion seiner Lehre unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen.[4])

Das überhaupt ist der Vorzug der christlichen Religion, „dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen

---

1) K[1], 137—139. — Betreffs der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu sagt Kant, dass „sie, ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht benutzt werden können", weil sie den Begriff der Materialität aller Weltwesen annehmen, welche der Vernunft weniger günstig ist, als der Spiritualismus. — Ueber das Verhältniss des idealen zum historischen Christus aber heisst es (K, 63. 64.): „Es bedarf zwar keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als solches schon in unserer Vernunft"; aber doch muss „eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde", und in Jesus finden wir dieses Beispiel gegeben. (K[1], 139. 170.)

2) K[1], 141. — 3) K[1], 170—173. — 4) K[1]. 174. 175. —

vorgestellt wird, und auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden konnte". Vom Christenthume an giebt es erst ein einheitliches Prinzip zu einer historischen Darstellung der Religion in der Erscheinung.[1]) „Denn es muss Einheit des Princips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derselben Kirche machen soll." Nur die Geschichte derjenigen Kirche (oder Religion als Erscheinung) kann abgehandelt werden, „die von ihrem Anfange an den Keim und die Prinzipien zur objektiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte[2]), und das ist allein die christliche. Die ganze Geschichte des Christenthums aber ist nichts, als „die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben"[3]), leider aber keine besonders erbauliche Erzählung. Rein und mit dem alleinigen Ziel auf die Eine wahre Religion ging das Christenthum von seinem ersten Lehrer, von Christo, aus. Von diesem Anfang bis dahin, wo das Christenthum zur gelehrten Religion wurde, ist die Geschichte desselben dunkel, da die römischen Schriftsteller als Zeitgenossen der ersten Christen nichts von denselben erwähnen. „Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publikum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keineswegs zur Empfehlung."[4]) Nachdem die ersten Stifter der Gemeinden Jüdisches noch mit dem Christlichen verflochten hatten, um dadurch vielleicht desto leichter vom Alten zum Neuen überzuleiten, „nahmen die Stifter der Kirche diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft erhielten, oder

1) K[1], 133. 137. 2) K[1], 134. 3) K[1], 133. 4) K[1], 130.

durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden".[1]) Auf diese Weise wurde die Absicht Christi von seinen Nachfolgern wieder verdorben. Was beim Anfang lediglich „zur Indroduktion des Christenthums dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für den neuen zu gewinnen, das wurde in der Folge zu einem Ferment einer allgemeinen Weltreligion gemacht".[2]) Aus dem wahren Dienst der Kirche unter der Herrschaft des guten Princips wurde der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und der historische Glaube, der nur Vehikel sein sollte, unbedingt geboten ward.[3]) Es entstand der Religionswahn, der „den statutarischen Glauben für wesentlich zum Dienst Gottes überhaupt hielt und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen machte."[4])

Zuerst machte man das Christenthum zu einem messiasgläubigen Judenthume[5]), im Orient mischte sich dann der Staat in die Angelegenheiten der Kirche und „befasste sich selbst auf eine lächerliche Art mit den Glaubensstatuten der Priester", bis er unvermeidlich auswärtigen Feinden erlag, und im Occident erhob sich das Papstthum, „die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften wurden von einem angemassten Statthalter Gottes zerrüttet und kraftlos gemacht" und Unfrieden ward gesäet zwischen den einzelnen Völkern und unter den Christen selbst, so dass man beim Anblicke dieses Geschichtsgemäldes ausrufen möchte: „Tantum religio potuit suadere malorum!"[6]) Der Dienst der Kirche ward auf diese Weise, vornehmlich durch das Papstthum, in eine Beherrschung der Glieder derselben verwandelt. Die Kirche zerspaltete sich in Klerus und Laien. „Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gemacht werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens

---

1) K[1], 180. 2) K[1], 142. 3) K[1], 177.
4) K[1], 181. 184. 188. 211. 212. 218. 219. 5) K[1], 178.
6) K[1], 141.

des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten, die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun ausser diesem Klerus alles Uebrige Laie ist (das Oberhaupt des politischen Wesens nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat."[1])

Das Christenthum entartete dann immer mehr durch das Pfaffenthum[2]), d. i. „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche derselben ausmachen."[3]) Dergleichen Pfaffenthum ist „die Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens"[4]), eine ursurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther dadurch, dass sie in ausschliesslichem Besitz der Gnandenmittel zu sein sich das Ansehen giebt."[5]) Dass solche Hierarchie entstehen kann, hat seinen Grund in der Faulheit und Feigheit der Menschen. „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdriessliche Geschäft schon für mich übernehmen. Dass (aber) der bei weitem grösste Theil der Menschen den Schritt zur Mündigkeit, ausserdem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben."[6])

Das Pfaffenthum brachte weiter die Orthodoxie mit sich. „Aus dem Munde anmassender alleiniger berufener Schriftausleger erhob sich mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit und trennte die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen in erbitterte Parteien."[7]) Man kann diese Orthodoxie

1) K¹, 190. 177. 195. 2) VK, 327. 3) K¹, 194.
4) VII, 377. 5) K¹, 218. 6) IV, 161.
7) K¹, 140.

in eine despotische (brutale) und liberale eintheilen[1]). Von der ersten Art ist der Katholicimus, welcher den Glauben seiner Kirche für allgemein verbindend ausgiebt, wogegen der Protestantismus sich ausdrücklich verwahrt. „Ein aufmerksamer Beobachter aber wird manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken“, doch „noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die ersten von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer sehr eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil abstechen“[2]). Die wahre Religion muss alle Glaubensunterschiede zuletzt überwinden. „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): dass die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens, der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde.“[3])

Für die beste Zeit in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche erkennt Kant daher die, in welcher er selbst lebte, also die sogenannte „Aufklärungszeit“, und zwar erstlich, weil sie den Grundsatz der Bescheidenheit hat, „die Ausprüche über Alles, was Offenbarung heisst“ und darum auch „unnütze oder muthwillige Angriffe“ gegen den Kirchenglauben vermeidet, und zweitens, weil sie die Erkenntniss besitzt, „dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei“.[4]) Damit ist der Keim des wahren Religionsglaubens „öffentlich gelegt“ und, wenn man nur ungehindert ihn sich entfalten lässt, so ist eine „continuirliche Annäherung zu der alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche“ zu hoffen. Die streitende

1) An anderer Stelle unterscheidet Kant Orthodoxie und Orthodoxismus, die erstere das, woran die Regierung die öffentlichen Volkslehrer bindet, die andere die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion. VII. 377. 2) K[1], 115.
3) VII, 369. 4) K[1], 142. 143.

Kirche muss einst zur triumphirenden werden, der Streit der Meinungen muss aufhören, das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, wird nach und nach entbehrlich werden, der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerus verschwindet" und es ist, wie Christus verheisst, zuletzt am Schluss „des grossen Dramas des Religionswechsels auf Erden" nach Scheidung der Guten und Bösen, die als die letzte Folge der vollendeten Errichtung des göttlichen Staats vorgestellt wird, Ein Hirt und Eine Heerde.[1])

Das ist die Lehre Kant's von der Kirche. Freilich hat er bei Entwickelung derselben sich nicht streng innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gehalten, wie er es von der philosophischen Theologie gegenüber der biblischen selbst verlangt[2]), und hat vielfach Christlich-Dogmatisches mit dem Reinphilosophischen durchmengt. Doch ist, wie aus der gegebenen Darstellung sich ergiebt, die philosophische Auffassung Kant's unschwer von der dogmatischen zu trennen, so dass beide Anschauungen, von einander gesondert, klar und unzweideutig hervortreten.

---

1) K[1], 122. 130. 146. VII, 370. 2) K[1], 9.

Passiones Petri et Pauli

graece

ex codice Patmensi primum edidit

R. A. Lipsius.

PRAEFATIO.

Constantinus Tischendorf in commentatione cui inscriptum est „Rechenschaft über meine handschriftlichen Studien auf meiner wissenschaftlichen Reise 1840 bis 1844" (Wiener Jahrbücher, Anzeigeblatt für Wissensch. und Kunst Nr. CX p. 15 sq.), nec non in prolegomenis quae editioni Actorum apostolorum apocryphorum (Lipsiae 1851, p. XX sq.) praemisit, antiquissimi codicis mentionem fecit, quem in bibliotheca monasterii graeci in Patmo insula inspexerit. Habentur ibi ut vir excellentissimus nobis tradidit martyria duorum apostolorum Petri et Pauli seorsum enarrata; ac primo quidem loco *μαρτίριον τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ*, deinde *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν Ῥώμῃ*. Initia et clausulae utriusque martyrii a Tischendorfio appositae certiores nos reddunt de arctissimo cognationis vinculo, quo textus Patmensis cum latinis passionibus Petri et Pauli, quae sub Lini episcopi nomine feruntur, coniunctus est. Quas passiones apostolorum graeca lingua conscriptas ecclesiisque orientalibus destinatas, deinde vero in latinum conversas esse tradunt. Sic enim non solum in editione, quam Faber Stapulensis in calce commentariorum in epistolas Pauli instituit (quae editio primum prodiit anno 1512, iterum typis expressa est 1515), sed etiam in libris manu scriptis, ut in codice Vaticano lat. 1190, passionum textui superscriptum est. Fuerunt igitur qui textus

latini *ἀρχέτυπον* in bibliotheca Patmensi asservari sperarent. At ex iis quae Tischendorf exscripserat conicere licebat, textum graecum in codice Patmensi non integrum extare sed aliquo modo abbreviatum esse, id quod ipse iam ante hos XIIII annos suspicatus sum (Quellen der römischen Petrussage p. 113).

Hanc suspicionem veram fuisse nunc intellegimus. Nuper enim contigit mihi textum graecum tamdiu desideratum tandem accipere. Carolus enim Krumbacher vir doctissimus, qui anno superiore in Patmum insulam profectus est, preces meas libenter audivit, codicemque in monasterio S. Ioannis asservatum accuratissime descripsit, transscriptionem imaginem literarum notas adiecit, omnes denique industriae fruges mihi transmisit. Huic igitur viro optime de studiis meis merito maximas gratias agens, antiquissimum illud quod mecum communicavit literarum documentum quam primum publici iuris faciendum esse putavi. Cum autem ipse martyriorum Petri et Pauli tum graecorum tum latinorum novam editionem pararem, nunc satius duxi, textum Patmensem qualemcunque depromere, paucissimisque notis illustratum typis mandare, quam longiore mora virorum doctorum bilem commovere.

Codex Patmensis 48 „formae IV foliorum 412 membranaceus“ saeculi ut Tischendorf testatur noni ineuntis est. Singulae paginae nondum numeris signatae sunt. Novarum paginarum initia, a Krumbachero lineis transversis in sinistro apographi margine, in hac editione geminis lineis directis in mediis versibus notata sunt. Versuum distinctionem in Krumbacheri apographo religiosissime servatam ego neglexi. Accentus et spiritus in codice non constanter appicti a nostra ratione discedunt; verborum interpunctio raro invenitur; enuntiata punctis vel ad caput vel ad pedem literae appositis, aliquoties commatis distinguuntur; compendia scribendi illius temporis scribis usitatissima sexcenties adhibentur. Literae clarissimae sunt, sed interdum palluerunt. Mira est neglegentia in scribendis vocalibus: literae *ι*, *η* et *ει*, *ε* et *αι*, *υ* et *οι*, *ο* et *ω* usque et modo fere inaudito, si codicis aetatem respexeris, permutantur. Stilum incultum Krumbacher non scribae sed ipsi auctori vitio vertendum esse censet. Si textum graecum

cum latino qui Lini nomine ornatus est comparaveris, sponte apparebit non hunc ab illo originem traxisse. Difficilius dictu est, num ille ex hoc ipso textu latino fluxerit, quem nunc typis expressum habemus. Exstant enim in latinis plures martyrii inter se diversissimae recensiones, quarum unam, quae in codice Monacensi 4554 saeculi VIII/IX legitur, Krumbacher nuperrime mecum communicavit. In quo codice passioni latinae apostolorum Petri et Pauli, cui vulgo Marcelli nomen inscribunt (cf. Tischendorfii prolegomena in acta apostolorum apocrypha p. XIX), passionis Pauli fragmentum praemittitur, quod ab initio ad capitis tertii finem pertinet, a verbis *In tempore illo cum venisset Romae Lucas a Galilaea et Titus a Dalmatia* usque ad verba *Tunc iussu regis cessavit edictum ita ut nemo auderet contingere Christianos donec maxima pars populi ad Christum converterentur.* Deinde paucissimis verbis quae ex initio passionis Petri hausta sunt praefationis loco interpositis sequitur passio Petri et Pauli inde a verbis *Resistebant autem illi quidam Iudaei quos revincebat Petrus per verbum domini.* Textus autem illius fragmenti non solum brevior est quam textus typis expressus, sed etiam multo propius ad graeca verba accedit. Non huius loci est rem difficillimam quae subtilissima eget investigatione paucis expedire. Textus vulgatus non intactus ille quidem interpolatorum manibus plerumque tamen archetypi nunc deperditi vestigiis religiosius quam Monacensis ingredi videtur. Textus autem Patmensis vel is quem graecus noster secutus est licet nonnunquam vera servaverit, tamen permultis locis ex textu prolixiore leviter et incondite excerptus et saepe ineptissime decurtatus est. Iam Krumbacher recte vidit, textum graecum multis locis versionem prodere ex latina lingua male consarcinatam. Cui sententiae nemo non adstipulabitur, qui necessitudinem, quam graecus textus cum latinis habet, accuratius pervestigaverit. Nam ut de latinismis qui vocantur in textu graeco obviis taceam, stili rusticitas orationisque insulsitas vehementer differt a latino sermone non eleganti quidem sed sano et composito. Nusquam si quid video latina verba ex graecis, saepenumero graeca ex latinis emendari queunt. Accedit ut textus graecus misere

mutilatus multis locis ex latino demum recte explicari possit. Nam interpres iste rudis et neglegens latina non solum male vertit, sed interdum etiam perperam intellexit pessimeque corrupit.

Sed haec omnia alio loco uberius exponenda subtiliusque probanda erunt, si quod iamdiu in animo est ut latinum Lini textum denuo ad codicum manu scriptorum fidem recenseam aliquando mihi contigerit. Hoc loco monuisse satis habeo, editionem Fabri Stapulensis, quam falso principem vocant, ut illius temporis literatores solebant sexcenties emendatam et ad stili elegantiam quam quintidecimi et sextidecimi saeculi homines iactabant accommodatam, postea vero, cum textus bis terque in bibliothecis patrum recuderetur, innumeris illum mendis conspersum typographorumque erroribus maculatum esse.

Textum graecum non ut in codice manu scripto traditus est, sed paulo emendatius typis exprimendum curavi. Neque enim placuit innumeras vocalium et diphthongorum permutationes, quae in codice occurrunt, neque accentuum vel interpunctionum singulares et ab nostro usu abhorrentes rationes repetere, nisi si quid ad primam textus formam recte cognoscendam ex illa farragine delibavisse expediebat. In textu emendando non solum ab Hermanno fratre, sed etiam a Carolo Krumbacher, Henrico Gelzer, Georgio Götz viris clarissimis benigne et liberaliter adiutus sum.

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀποστόλου ἐν Ῥώμῃ.

I. Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἦν ἐν τῇ Ῥώμῃ ἀγαλλιώμενος μετὰ τῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τῷ κυρίῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐπὶ τῷ ὄχλῳ τῷ καθημερινῷ τῷ προσαγομένῳ τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ τῇ τοῦ κυρίου χάριτι. Συνήγοντο δὲ καὶ αἱ παλλακίδες τοῦ ἐπάρχου Ἀγρίππα πρὸς τὸν Πέτρον, τέσσαρες οὖσαι, Ἀγριππῖνα καὶ Νικαρία καὶ Εὐφημία καὶ Δῶρις· ἀκούουσαι τὸν τῆς ἁγνείας λόγον καὶ πάντα τὰ τοῦ κυρίου λόγια, ἐπλήγησαν τὰς ψυχάς, καὶ συνθέμεναι ἀλλήλαις ἁγναὶ τῆς Ἀγρίππα κοίτης διαμεῖναι ἠνοχλοῦντο ὑπ' αὐτοῦ. Ἀποροῦντος οὖν τοῦ Ἀγρίππα καὶ λυπουμένου περὶ αὐτῶν — καὶ μάλιστα τούτων ἤρα — ἐπετηρεῖτο οὖν καὶ ὑποπέμψας, ὅπου ἀπήρχοντο, μανθάνει, ὅτι πρὸς τὸν Πέτρον. Ἔλεγεν οὖν αὐταῖς ἐλθούσαις· Μὴ κοινωνεῖν ἐμοὶ Χριστιανὸς ἐκεῖνος || ἐδίδαξε ὑμᾶς· γινώσκετε ὅτι καὶ ὑμᾶς ἀπολέσω κἀκεῖνον ζῶντα καύσω. Αὐταὶ μὲν οὖν ὑπέμειναν πάντα τὰ κακὰ παθεῖν ὑπὸ τοῦ Ἀγρίππα, ἵνα μηκέτι μόνον οἰστρηλατοῦνται, ἐνδυναμούμεναι τῷ κράτει τοῦ Ἰησοῦ. II. Μία δέ τις καὶ μάλιστα εὐμορφωτάτη, γαμετὴ Ἀλβίνου τοῦ Καίσαρος φίλου, Ἀγριππῖνα, ἅμα ταῖς λοιπαῖς ματρώναις καὶ αὐτὴ συνήρχετο πρὸς τὸν Πέτρον καὶ αὐτὴ τοῦ Ἀλβίνου ἀπέστη. Ἐκεῖνος οὖν μαινόμενος καὶ ἐρῶν τῆς Ἀγριππίνης καὶ θαυμάζων ὅτι οὐδὲ ἐπ' αὐτῆς τῆς κλίνης καθεύδει ἅμα αὐτῷ, ὡς θηρίον ἠγριαίνετο, βουλόμενος τὸν Πέτρον διαχειρίσασθαι· ἔγνω γὰρ αὐτὸν παραίτιον γεγονότα τοῦ χωρισμοῦ τῆς κοίτης αὐτοῦ. Πολλαὶ δὲ καὶ ἄλλαι

---

[4] τῷ καθημερινῷ τῷ. *Hermannus frater exspectabat* τῷ καθημερινῶς *om.* τῷ. [12] υποπενψασ *cod.* [15] υμασασαπολεσο *cod.* [17] μόνοννυστριλατουντε *cod.* οἰστρηλατοῦνται *suspicatus est Krumbacher.* [20] *cod. perperam* ἀγρῖππα, *sed vide infra.* [22] ερρῶν *cod.* [25] αυτὸν γενέσθε *cod. quod vix recipi potest.* αὐτοῦ *ego correxi* γενέσθαι *delevi.*

γυναῖκες τοῦ λόγου τῆς ἁγνείας ἐρασθεῖσαι τῶν ἀνδρῶν ἐχωρίζοντο, καὶ ἄνδρες τῶν ἰδίων γυναικῶν τὰς κοίτας ἐχώριζον διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς καὶ θέλειν θεοσεβεῖν. Θορύβου οὖν μεγίστου ὄντος ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ τοῦ Ἀλβίνου δηλώσαντος τὰ κατ' αὐτὸν τῷ Ἀγρίππᾳ λέγοντος αὐτῷ· || Ἤ σύ με ἐκδίκησον ἀπὸ τοῦ χωρίσαντος τὴν γυναῖκά μου Πέτρου, ἢ ἐμαυτὸν ἐκδικήσω, καὶ ὁ Ἀγρίππας τὰ αὐτὰ ἔλεγεν πεπονθέναι ὑπ' αὐτοῦ, χωρίσαντός μου τὰς παλλακίδας. Καὶ ὁ Ἀλβῖνος πρὸς αὐτόν· Τί οὖν περιμένεις, Ἀγρίππα; εὕρωμεν αὐτὸν, καὶ ὡς περίεργον ἄνδρα ἀνέλωμεν, ὅπως ἕξωμεν ἡμῶν τὰς γυναῖκας, ἵνα κἀκείνους ἐκδικήσωμεν τοὺς μὴ δυναμένους αὐτὸν ἀνελεῖν, ὧν καὶ αὐτῶν ἀπέστησεν τὰς γυναῖκας. III. Ὡς δὲ ταῦτα ἐσκέπτοντο, γνοῦσα ἡ Ἀγριππίνα τοῦ ἀνδρὸς τὴν συμβουλίαν τὴν πρὸς Ἀγρίππαν, πέμψασα ἐδήλωσεν τῷ Πέτρῳ, ὅπως ἐξέλθῃ ἀπὸ τῆς Ῥώμης. Καὶ οἱ λοιποὶ ἀδελφοὶ ἅμα τῷ Μαρκέλλῳ παρεκάλουν αὐτὸν ἐξελθεῖν. Ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν αὐτοῖς· Δραπετεύωμεν, ἀδελφοί; οἱ δὲ ἔλεγον αὐτῷ· Οὐ, ἀλλ' ὡς ἔτι σου δυναμένου ὑπηρετεῖν τῷ κυρίῳ. Πεισθεὶς δὲ τοῖς ἀδελφοῖς ἐξῆλθεν μόνος, εἰπών· Μηδεὶς ὑμῶν ἐξερχέσθω σὺν ἐμοί, ἀλλ' ἐξέρχομαι μόνος, μεταμφιάσας τὸ σχῆμά μου. Ὡς δὲ ἐξῄει τὴν πύλην, εἶδεν τὸν κύριον εἰσερχόμενον εἰς τὴν Ῥώμην. Καὶ ἰδὼν || αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὁδεύεις; Καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. Καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάλιν σταυροῦσαι; Εἶπεν αὐτῷ· Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι. Καὶ ἐλθὼν εἰς ἑαυτὸν ὁ Πέτρος καὶ θεασάμενος τὸν κύριον εἰς οὐρανὸν ἀνελθόντα, ὑπέστρεψεν εἰς Ῥώμην ἀγαλλιώμενος καὶ δοξάζων τὸν κύριον. Ὅτι δὲ αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι, εἰς τὸν Πέτρον ἔλεγεν γενέσθαι. IV. Ἀναβὰς

---

1 ερεσθεισε cod. 3 θέλην θεοσεβιν cod. Auctor scribere voluit διὰ τὸ θέλειν σεμνῶς καὶ ἁγνῶς καὶ θεοσεβῶς ζῆν sed qua erat neglegentia structuram verborum mutavit. H. Gelzer suspicatus est, adverbium aliquod ante θέλειν excidisse. fortasse legendum διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς θέλειν καὶ θεοσεβῶς ζῆν. 7 τ|||αυτα cod. erat τα αυτα sed primum α erasum est. 10 οσπεριϊεργον cod. 18 δραπετευγομε̄ cod. sed formam δραπετεύγειν non recipiendam putavi. 23 κε̅ που όδε cod. κ. π. ὁδεύεις ego correxi. 29 οτιαυτϊπενσ̅ρουμε· εἰσδετονπέτρον, ελεγενγϊνεσθε cod. δέ particulam ego transposui.

οὖν πάλιν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς ἔλεγεν αὐτοῖς τὸ ὁραθὲν αὐτῷ· κἀκεῖνοι ἐπένθουν τῇ ψυχῇ, κλαίοντες καὶ λέγοντες· Παρακαλοῦμέν σε Πέτρε· ἡμῶν τῶν νεωτέρων φρόντισον. Καὶ ὁ Πέτρος αὐτοῖς· Ὅτι ἐὰν ᾖ τοῦ κυρίου τὸ θέλημα, γίνεται, καὶ ἐὰν ἡμεῖς μὴ θέλωμεν. Ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος στηρίξει δυνατῶς εἰς τὴν πίστιν αὐτοῦ, καὶ θεμελιώσει ἐν αὐτῷ καὶ πλατυνεῖ ἐν αὐτῷ, οὓς αὐτὸς ἐφύτευσεν. Ἐγὼ δέ, μέχρις με θέλει ὁ κύριος ἐν σαρκὶ εἶναι, οὐκ ἀντιλέγω· καὶ πάλιν θέλοντος λαβεῖν με, ἀγαλλιῶμαι καὶ εὐφραίνομαι. Ταῦτα τοῦ Πέτρου λαλοῦντος καὶ τῶν ἀδελφῶν πάντων κλαιόντων, Ἱεροπολῖται ‖ τέσσαρες αὐτὸν παραλαβόντες ἀπήγαγον τῷ Ἀγρίππᾳ. Κἀκεῖνος διὰ τὴν νόσον αὐτοῦ ἐπ᾽ αἰτίᾳ ἀθεότητος ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι. Συνέδραμεν οὖν τῶν ἀδελφῶν τὸ πλῆθος ὅλον πλουσίων τε καὶ πενήτων, ὀρφανῶν τε καὶ χηρῶν, ἀδυνάτων τε καὶ δυνατῶν, βουλόμενοι ἀφαρπάσαι τὸν Πέτρον. Τῶν δὲ δήμων ἐκβοώντων· Τί ἠδίκησεν ὁ Πέτρος, Ἀγρίππα; τί σε κακὸν διέθηκεν; λέγε Ῥωμαίοις, καὶ ὁ Πέτρος γενάμενος ἐπὶ τὸν τόπον, καταστείλας τὸν ὄχλον εἶπεν· Ἄνδρες, οἱ τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται· ἄνδρες, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· μέμνησθε, ὧν εἴδετε δι᾽ ἐμοῦ σημείων καὶ τεράτων, μέμνησθε τῆς συμπαθείας τοῦ θεοῦ, δι᾽ ὑμᾶς πόσας ἰάσεις ἐποίησεν. Ὑπομείνατε αὐτὸν ἐρχόμενον καὶ ἀποδιδόντα ἑκάστῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ. Καὶ νῦν πρὸς τὸν Ἀγρίππαν μὴ πικραίνεσθε· διάκονος γάρ ἐστιν τῆς πατρικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας, καὶ πάντως τοῦτο γίνεται τοῦ κυρίου φανε ‖ ρώσαντός μοι τὸ συμβαῖνον. Ἀλλὰ τί μέλλω καὶ οὐ πρόσειμι τῷ σταυρῷ; V. *Ἤρξατο λέγειν πάλιν· Ὦ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον· ὢ χάρις ἀνέκφραστος· ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρήνη· ὢ φύσις ἀνθρώπου χωρισθῆναι θεοῦ μὴ δυναμένη· ὢ ἄρρητε φιλία καὶ ἀχώριστε, διὰ χειλέων ῥυπαρῶν ἐκφαίνεσθαι μὴ δυναμένη· βιάζομαί σε νῦν πρὸς*

---

4 *post τοῦ κυρίου in codice rasura est. fuit ut Krumbacher testatur το κυ* (with υ written above). 5 *ημασ cod. ὑμᾶς ego correxi.* 11 *τεσσαριϊσ cod.* 13 *επετηαν cod. ἐπ᾽ αἰτίᾳ correxit Hermannus frater.* 30 *ιριμενη cod. εἰρημένη Krumbacher εἰρήνη ego cum textu latino restitui.* 32 *βιάζομαί σε. Hermannus frater propter latina:* vim patior tua causa et iam . . existens non quiescam manifestare *exspectabat βιάζομαι διὰ*

τὰ τέλη τῆς ἐνθάδε λύσεως ὑπάρχων, ὅστις εἶ δηλῶσαί σε· οὐκ ἠρεμίσω τὸ πάλαι μεμυηκὸς τῇ ψυχῇ μου καὶ κρυπτόμενον τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον. Σταυρός, μὴ τοῦτο ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον, οἱ ἐπὶ Χριστὸν ἐλπίζοντες· ἕτερον [γάρ τί ἐστιν παρὰ τὸ φαινόμενον τοῦτο κατὰ τοῦ Χριστοῦ πάθος. Καὶ νῦν μάλιστα, ὅτι δύνασθε οἱ δυνάμενοι ἀκοῦσαι ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ καὶ τελευταίᾳ τοῦ βίου ὑπάρχοντός μου, ἀκούσατε παντὸς αἰσθητηρίου· χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς· πληρώσατε ὑμῶν τὰς ὄψεις ταύτας, πληρώσατε ὑμῶν τὰς ἀκοὰς ταύτας· τὰς πράξεις τὰς ἐν φανερῷ· καὶ γνώσεσθε τὰ περὶ Χριστοῦ || γεγονότα καὶ τὸ ὅλον τῆς σωτηρίας ὑμῶν μυστήριον· καὶ ταῦτα ὑμῖν εἰρήσθω τοῖς ἀκούουσιν ὡς μὴ εἰρημένα. Ὅρα δὲ σὺ Πέτρε παραδοῦναι τὸ σῶμα τοῖς λαμβάνουσιν. Ἀπολάβετε οὖν, οἷς ἐστιν ἴδιον. Ἀξιῶ οὖν ὑμᾶς τοὺς δημίους, οὕτως με σταυρώσατε ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ μὴ ἄλλως· καὶ διὰ τί, τοῖς ἀκούουσιν ἐρῶ.

VI. *Ὡς δὲ ἀπεκρέμασαν αὐτὸν ὃν ἠξίωσεν τρόπον, ἤρξατο πάλιν λέγειν· Ἄνδρες, οἷς ἐστιν ἴδιον τὸ ἀκούειν, ἐνωτίσασθε ἃ νῦν μάλιστα ὑμῖν ἀναγγελῶ ἀποκρεμάμενος. Γινώσκετε τῆς ἁπάσης φύσεως τὸ μυστήριον καὶ τὴν τῶν πάντων ἀρχὴν ἥτις γέγονεν. Ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἐξ οὐρανοῦ· ὁ γάρ πρῶτος ἄνθρωπος, οὗ γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐγώ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς ἔδειξεν γένεσιν τὴν τυχοῦσαν πάλαι· νεκρὰ γὰρ ἦν αὐτὴ*

σέ, deleta post δηλῶσαί σε omni interpunctione. [1] *τοτελη cod. — ὅστις εἶ . . . . τῇ ψυχῇ μου. Codex habet οστησϊδιλοσσεσεουκϊρεμϊσοτοπαλεμεμοίκοστη ψυμον* (χ *supra*). *Latinus habet* non quiescam manifestare de cruce occultum dei mysterium, quod olim clamavit anima mea. *Hermannus frater scripsit: 'displicet quod facile possis τὸ πάλαι μεμυκὸς τῇ ψ. μ.' Pro τῇ ψυχῇ fortasse accusativus scribendus est.* [3] *τομυστηρϊον cod. Delevit articulum Hermannus frater.* [8] *fortasse διὰ παντὸς αἰσθ.* [11] *τὰς πράξεις. Deesse videntur aliquot verba. Fortasse legendum est πληρώσατε . . . . τὰς ἀκοὰς ταύτας τοῖς μὴ φαινομένοις· χωρίσατε τὰς πράξεις τὰς ἐν φανερῷ.* [17] *καὶ διὰ τί — ἐρῶ. Verba obscurissima latino textu illustrantur. Sensus est: Petrus ut desuper cruci figatur etiam propterea exoptat, quod eo facilius quid inde dixerit a circumstantibus possit audiri.* [20] *αναγγελω cod.* [21] *τῆς απλ·ισ cod. τῆς ἁπάσης ego correxi.* [25] *τηνυ-*

κίνησιν [οὐκ] ἔχουσα· κατοικτείρων ἐκεῖνον ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ [πλάσιν] εἰς γῆν ῥίψας τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμήσεως συνέστησεν τὸ εἶδος ἀπο ‖ κρεμασθείς, ἐν ᾗ τὰ δεξιὰ ἀριστερὰ ἔδειξεν καὶ τὰ ἀριστερὰ δεξιά, καὶ πάντων ἤλλαξεν τῆς φύσεως αὐτῶν σημεῖα, ὡς καλὰ τὰ μὴ καλὰ νοῆσαι καὶ ἀγαθὰ τὰ ὄντως κακά· περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει· Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν. Ταύτην οὖν τὴν ἔννοιαν εἰς ὑμᾶς προάξας, καὶ τὸ σχῆμα ἐν ᾧ ὁρᾶτε ἀποκρεμάμενόν με, ἐκείνου διατύπωσίς ἐστιν τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώπου. Ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί μου, καὶ νῦν ἀκούοντες, καὶ οἱ μέλλοντες ἀκούειν, δείξαντες τὴν πρώτην πλάνην ἐπαναδραμεῖν προσῆκεν, ἐπιβαίνοντας τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ, ὅστις ἐστὶν τεταγμένος λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· Τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος ἦχος; ἵνα λόγος ᾖ τοῦτο τὸ ξύλον, ἐφ' ᾧ ἐσταύρωμαι· ἦχος δὲ τὸ πλάγιόν ἐστιν, ἀνθρώπου φύσις· ὁ δὲ λόγος ὁ συνέχων

κουσαν παλην cod., τὴν ἤκουσαν πάλιν Krumbacher τὴν τυχοῦσαν πάλαι ego dubitanter scripsi. In latino vulgato legimus perditam generationem. *Quae sequuntur νεκραγαρῖναυτικινισινεχουσα fortasse non tentanda sunt, nisi quod οὐκ interponatur.* [1] *κατοικτείρων κτλ. Locus pessime corruptus. cod. haec habet: κατασυρϊουνεκινονοκ, την | αρχηντηνεαυτουησγην ρϊψ‿| τοπαντούτοτισ δηακοσμησεοσσυνεστασαντοήδος.απο|κρεμασθείς. Sed haec sensu carent. Neque medicinam adhibet textus latinus multo prolixior. Ibi leguntur haec:* Sed tractum misericordia sua principium venit in mundum per corporalem substantiam ad eum, quem iusta sententia in terram proieecerat et suspensum in cruce per speciem huius horrendae vocationis, scilicet crucis, restituit. *Scripsi cum latino κατοικτείρων, emendavi ἐκεῖνον, post ἑαυτοῦ interposui πλάσιν, denique συνέστασαν mutavi in συνέστησεν. Hermannus frater suspicatur κατασυρεὶς οὖν ἐκεῖνον, ut exciderit substantivum quod expressit lat.* misericordia. [4] *παντα ων cod., πάντων ego correxi. Hermannus frater suspicatur πάντα ἤλλαξεν τῆς φύσεως αὐτῶν σημεῖα propter Lat.* omnia signa mutavit ad propriam naturam. [5] *αυτου cod. αὐτῶν ego correxi.* [13] *αὐονταισ cod. ἀκούοντες ego correxi.* [14] *δείξαντες malim φεύξαντες. Hermannus frater suspicatur φεύξαντας ... προσήκει quamquam vel sic textus latinus male redditus sit.* [16] *τεταμενοσ cod. τεταγμένος ego correxi.* [17] *λεγην cod.*

ἐπὶ ‖ τῷ ὀρθῷ ξύλῳ· τὸ δὲ πλάγιον κατὰ μέσου ἡ ἐπιστροφὴ καὶ ἡ μετάνοια τοῦ ἀνθρώπου. VII. Ταῦτά μοι οὖν μου γνωρίσαντος καὶ ἀποκαλύψαντος, λόγε ζωῆς, ξύλον νῦν ὑπ' ἐμοῦ εἰρημένον, εὐχαριστῶ σοι οὐκ ἐν χείλεσιν τούτοις προσηλωμένοις, οὐδὲ γλώσσῃ, δι' ἧς ἀλήθεια καὶ ψεῦδος προέρχεται, οὐδὲ λόγῳ τούτῳ ὑπὸ τέχνης φύσεως ὑλικῆς προερχομένῳ, ἀλλ' ἐκείνῃ φωνῇ εὐχαριστῶ σοι, βασιλεῦ, τῇ διὰ σιγῆς νοουμένῃ, τῇ μὴ ἐν φανερῷ ἀκουομένῃ, τῇ μὴ δι' ὀργάνων σώματος προϊούσῃ, [τῇ μὴ] ἐν σάρκινα ὦτα πορευομένῃ, τῇ μὴ οὐσίᾳ φθαρτῇ ἀκουομένῃ, τῇ μὴ ἐν κόσμῳ οὔσῃ καὶ ἐν γῇ ἀφιεμένῃ, μηδὲ ἐν βίβλοις γραφομένῃ, μή τινι μὲν οὔσῃ, τινὶ δὲ οὐκ οὔσῃ· ἀλλὰ ταύτῃ, Ἰησοῦ Χριστέ, εὐχαριστῶ σοι· σιγῇ φωνῆς, ᾗ τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμά σε φιλοῦν καί σοι λαλοῦν καί σε ὁρῶν ἐντυγχάνει. Σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός· σύ μοι πατήρ, σύ μοι ἀδελφός, σὺ φίλος, ‖ σὺ δοῦλος, σὺ οἰκονόμος· σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί· καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ. Ἐπὶ τοῦτον οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀδελφοί, καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ἡμᾶς μαθόντες, ἐκείνων τεύξεσθε, ὧν λέγει ὑμῖν· ἃ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. Αἰτοῦμεν οὖν περὶ ὧν ἡμῖν ὑπέσχου δοῦναι, ἀμίαντε Ἰησοῦ· αἰνοῦμέν σε, εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ ἀνθομολογούμεθα δοξάζοντές σε ἔτι ἀσθενεῖς ἄνθρωποι, ὅτι σὺ θεὸς μόνος καὶ οὐχ ἕτερος, ᾧ ἡ δόξα, καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. VIII. Ὡς δὲ τὸ παρεστὸς πλῆθος μεγάλῳ ἤχῳ ἐφώνει ἅμα αὐτῷ τὸ ἀμήν, τὸ πνεῦμα ὁ Πέτρος τῷ κυρίῳ παρέδωκεν. Ὁ δὲ Μάρκελλος, μηδὲ γνώμην τινὸς λαβών, ο μὴ ἐξὸν ἦν, ἰδὼν ὅτι ὁ μακάριος Πέτρος ἀπέπνευσεν, ἰδίαις χερσὶν καθελὼν αὐτὸν τοῦ σταυροῦ, ἔλουσεν ἐν γάλακτι καὶ οἴνῳ· καὶ κόψας [μαστίχης] χιλίας μνᾶς

---

7 προσερχομενο cod. προερχομένῳ ego correxi. 9 τῇ μή ego addidi. 10 πορευγομενη cod. 14 εντυγχανην (υ supra) cod. ἐντυγχάνει ego correxi. 20 τευξασθε cod. 23 ευχαρϊστομενσε cod. εὐχαριστοῦμέν σοι ego correxi. 26 πλῆθος. Cod. addit το αμ̄. ego delevi. 29 ὁμηεξὸνη̄ cod. Fortasse aliquot verba exciderunt. 30 το σ̄ρ̄ω cod. τοῦ σταυροῦ ego corr. 31 κοψασχίασμνασπεντίκοντα· cod. Scripsi χιλίας addidi καί explevi lacunam ex textu latino. H. Gelzer suspicatur μαστίχας μνᾶς

[καὶ] πεντήκοντα ἐσμύρνισεν ‖ αὐτοῦ τὸ λείψανον, καὶ γεμίσας σμάκτραν λιθίνην τιμήματος πολλοῦ Ἀττικοῦ μέλιτος, ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ μνημείῳ κατέθετο αὐτό. Ὁ δὲ Πέτρος Μαρκέλλῳ ἐπιστὰς ἔλεγεν· Μάρκελλε, ἤκουσας τοῦ κυρίου λέγοντος· Ἄφετε τοὺς νεκροὺς θάπτεσθαι ὑπὸ τῶν ἰδίων νεκρῶν; Τοῦ δὲ Μαρκέλλου εἰρηκότος· Ναί, ὁ Πέτρος αὐτῷ εἶπεν· Πέτρῳ ἐκεῖνα οὐ παρέσχου, ἃ εἰς τὸν νεκρὸν αὐτοῦ ἀπώλεσας· σὺ γὰρ ζῶν ὑπάρχων ὡς νεκρὸς νεκροῦ ἐπεμελήθης. Ὁ δὲ Μάρκελλος διϋπνισθεὶς τοῦ Πέτρου τὸν ἐμφανισμὸν τοῖς ἀδελφοῖς διηγήσατο καὶ ἦν ἅμα τοῖς ὑπὸ Πέτρου στηριχθεῖσιν τῇ εἰς τὸν Χριστὸν πίστει, στηριζόμενος καὶ αὐτὸς ἔτι μᾶλλον μέχρι τῆς ἐπιδημίας Παύλου τῆς εἰς Ῥώμην. IX. *Ὁ δὲ Νέρων γνοὺς ὕστερον τὸν Πέτρον ἀπηλλαγμένον τοῦ βίου, ἐμέμψατο τὸν ἔπαρχον Ἀγρίππαν, ὅτι μὴ μετὰ γνώμης αὐτοῦ ἀνῃρέθη. Ἐβούλετο γὰρ αὐτὸν περισσοτέρᾳ κολάσει καὶ μεῖζον τιμωρήσασθαι. καὶ γάρ τινας τῶν πρὸς χεῖρα αὐτοῦ ὁ Πέτρος μαθητεύσας ἀποστῆναι αὐτοὺς ‖ ἐποίησεν· ὡς ὀργίλως διακεῖσθαι καὶ χρόνῳ ἱκανῷ τῷ Ἀγρίππᾳ μὴ λαλῆσαι. Ἐζήτει γὰρ πάντας τοὺς ὑπὸ Πέτρου μαθητευθέντας ἀδελφοὺς ἀπολέσαι. Καὶ ὁρᾷ νυκτός τινα μαστίζοντα αὐτὸν καὶ λέγοντα· Νέρων, οὐ δύνασαι νῦν τοὺς τοῦ Χριστοῦ δούλους διώκειν ἢ ἀπολλύειν· ἀπέχου οὖν τὰς χεῖρας. Καὶ οὕτως ὁ Νέρων περίφοβος γεγονὼς ἐξέστη τῶν μαθητῶν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, καθ' ὃν καὶ ὁ μακάριος Πέτρος τοῦ βίου ἀπηλλάγη.*

πεντήκοντα. *Krumbacher textum codicis retinendum statuit. Monet enim, celeberrimam Chii insulae mastichen usque ad hodiernum diem exportari.* [11] στηριζωμενοι cod. [18] ωσοργιλλοσ cod.

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν Ῥώμῃ τῇ πρὸ θ' καλανδῶν. . . .

I. Ἦσαν δὲ περιμένοντες τὸν Παῦλον ἐν τῇ Ῥώμῃ Λουκᾶς ἀπὸ Γαλλιῶν καὶ Τίτος ἀπὸ Δαλματίας. οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος ἐχάρη ὥστε ἔξω Ῥώμης ὡρεῖον μισθώσασθαι, ἐν ᾧ μετὰ τῶν ἀδελφῶν ἐδίδασκε τὸν λόγον τῆς ἀληθείας· Διαβόητος δὲ ἐγένετο καὶ πολλαὶ ψυχαὶ προσετίθεντο τῷ κυρίῳ, ὡς ἦχον κατὰ τὴν Ῥώμην γενέσθαι καὶ || προσεῖναι αὐτῷ πολὺ πλῆθος ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας πιστεύοντας, καὶ εἶναι χαρὰν μεγάλην. Πάτροκλος δέ τις οἰνοχόος τοῦ Καίσαρος ὀψὲ πορευθεὶς εἰς ὡρεῖον καὶ μὴ δυνάμενος διὰ τὸν ὄχλον εἰσελθεῖν πρὸς τὸν Παῦλον, ἐπὶ θυρίδος καθεσθεὶς ὑψηλῆς, ἤκουσεν αὐτοῦ διδάσκοντος τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Τοῦ δὲ πονηροῦ διαβόλου ζηλοῦντος τὴν ἀγάπην τῶν ἀδελφῶν, ἔπεσε ὁ Πάτροκλος ἀπὸ τῆς θυρίδος, καὶ ἀπέθανεν, ὥστε ἀναγγεῖλαι ταχέως τῷ Νέρωνι. Ὁ δὲ Παῦλος συνιδὼν τῷ πνεύματι ἔλεγε· Ἄνδρες ἀδελφοί, ἔσχεν ὁ πονηρὸς τόπον, ὅπως ὑμᾶς πειράσῃ· ὑπάγετε ἔξω καὶ εὑρήσετε παῖδα πεπτωκότα, μέλλοντα ἐκπνέειν. Ἄραντες ἐνέγκατε ὧδε πρός με. Οἱ δὲ ἀπελθόντες ἤνεγκαν. ἰδόντες δὲ οἱ

---

[2] *τῇ πρὸ θ' καλανδῶν. Deest in cod. nomen mensis. Festa Pauli apostoli Romae celebrabantur duo, alterum VIII kal. Febr. mox in conversionis mox in translationis memoriam inscriptum, alterum III kal. Iulias una cum festo b. Petri apostoli, in martyrii utriusque apostoli honorem. Itaque si graecus interpres non hallucinatus est, aut πρὸ γ' καλανδῶν Ἰουλίων aut πρὸ η' καλανδῶν Φεβρουαρίων restituendum est.* [5] *ὁρῖον cod. Caveas ne suspiceris ὅριον. Est latinum* horreum, *quod in una recensione legitur.* [7] *προσετιθοντο cod.* [9] *πιστευγοντασ cod.* [17] *συνιδὼν τῷ πνεύματι. Deest obiectum τὸ γεγονός vel simile quid. Lat.:* Paulus vero statim cognoscens spiritu quod gestum erat. [19] *ενπνέην cod. ἐκπνέειν Krumbacher.*

ὄχλοι ἐταράχθησαν. Λέγει αὐτοῖς ὁ Παῦλος· Νῦν, ἀδελφοί, ἡ πίστις ὑμῶν φανήτω· δεῦτε πάντες, κλαύσωμεν πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἵνα ζήσῃ οὗτος καὶ ἡμεῖς ἀνενόχλητοι μείνωμεν. Στεναξάντων δὲ πάντων, ἀνέλαβεν τὸ πνεῦμα ὁ παῖς· καὶ καθίσαντες αὐτὸν ἐπὶ κτῆνος ἀπέπεμψαν ζῶντα ‖ μετὰ καὶ ἄλλων τῶν ὄντων ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας. II. *Ὁ δὲ Νέρων ἀκηκοὼς τὸν θάνατον τοῦ Πατρόκλου ἐλυπήθη σφόδρα καὶ ὡς εἰσῆλθεν ἀπὸ τοῦ βαλανείου, ἐκέλευσεν ἄλλον στῆναι ἐπὶ τοῦ οἴνου. Λεγόντων δὲ αὐτῷ ταῦτα, ἤκουσεν, ὅτι Πάτροκλος ζῇ καὶ ἕστηκεν ἐπὶ τῆς τραπέζης· καὶ εὐλαβεῖτο ὁ Καῖσαρ εἰσελθεῖν. Καὶ ὡς εἰσῆλθεν, λέγει αὐτῷ ὁ Καῖσαρ· Πάτροκλε, ζῇς; Ὁ δὲ ἔφη· ζῶ, Καῖσαρ. Ὁ δὲ εἶπεν· Τίς ὁ ποιήσας σὲ ζῆσαι; Ὁ δὲ παῖς φρονήματι πίστεως φερόμενος εἶπεν· Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων. Ὁ δὲ Καῖσαρ ταραχθεὶς εἶπεν· Ἐκεῖνος οὖν μέλλει βασιλεύειν τῶν αἰώνων, καὶ καταλύειν πάσας τὰς βασιλείας τοῦ αἰῶνος; Λέγει αὐτῷ Πάτροκλος· Ναί, πάσας τὰς βασιλείας καταλύει, καὶ αὐτὸς ἔσται μόνος εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ οὐκ ἔσται βασιλεία, ἥτις διαφεύξεται αὐτόν. Ὁ δὲ ῥαπίσας εἰς τὸ πρόσωπον αὐτὸν εἶπεν· Πάτροκλε, καὶ σὺ στρατεύῃ τῷ βασιλεῖ ἐκείνῳ; ὁ δὲ εἶπεν· Ναί, κύριε Καῖσαρ· καὶ γὰρ ἤγειρέν με τεθνηκότα. Καὶ ὁ Βαρσαβᾶς ‖ Ἰοῦστος ὁ πλατύπους καὶ Οὐρίων ὁ Καππάδοξ καὶ Φῆστος ὁ Γαλάτης οἱ πρῶτοι τοῦ Νέρωνος εἶπον· Καὶ ἡμεῖς ἐκείνῳ στρατευόμεθα τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων. Ὁ δὲ συνέκλεισεν αὐτοὺς δεινῶς βασανίσας οὓς λίαν ἐφίλει καὶ ἐκέλευσεν ζητεῖσθαι τοὺς τοῦ μεγάλου βασιλέως στρατιώτας καὶ προέθηκεν διάταγμα τοιοῦτον, πάντας τοὺς εὑρισκομένους Χριστιανοὺς καὶ στρατιώτας Ἰησοῦ ἀναιρεῖσθαι.* III. *Καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄγεται καὶ ὁ Παῦλος δεδεμένος· ᾧ πάντες προσεῖχον οἱ συνδεδεμένοι· ὥστε νοῆσαι τὸν Καίσαρα, ὅτι ἐκεῖνος ἐπὶ τῶν στρατοπέδων ἐστίν. Ἄνθρωπε τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἐμοὶ δὲ δεθείς, τί σοι ἔδοξεν*

---

1 *εταρόχθεῖσαν* cod. 2 *φανιτο* cod. 9 *καὶ* ante *ὡς* cum cod. Monacensi addendum est. 15 *ταραχθεὶς* cod. 16 *βασιλευγην* cod. 17 *τῶν αἰώνων* cod. 21 *στρατευγη* cod. 23 *ἴσουστοσ* cod. 32 *ἄνθρωπε κτλ.* cum sequentia verba Neronis sint, suppleatur necesse est *καὶ εἶπεν ὁ Νέρων* vel *λέγει αὐτῷ Νέρων*. 33 *εμυδοθεισ* cod.

λάθρα εἰσελθεῖν εἰς τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, καὶ στρατολογεῖν ἐκ τῆς ἐμῆς ἐπαρχίας; Ὁ δὲ Παῦλος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶπεν· Καῖσαρ, οὐ μόνον ἐκ τῆς σῆς ἐπαρχίας στρατολογοῦμεν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς οἰκουμένης πάσης. τοῦτο γὰρ διατέτακται ἡμῖν, μηδένα ἀποκλεισθῆναι θέλοντα στρατευθῆναι τῷ ἐ‖μῷ βασιλεῖ. Ὅπερ εἰ καί σοι φίλον ἐστὶν στρατευθῆναι αὐτῷ, οὐχ ὁ πλοῦτος ἢ τὰ νῦν ἐν τῷ βίῳ λαμπρὰ σώσει, ἀλλ' ἐὰν ὑποπέσῃς καὶ δεηθῇς αὐτοῦ, σωθήσῃ. Μέλλει γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ τὸν κόσμον ἀπολλύειν· Ταῦτα δὲ ἀκούσας ὁ Καῖσαρ ἐκέλευσεν πάντας τοὺς δεδεμένους πυρὶ κατακαῆναι, τὸν δὲ Παῦλον τραχηλοκοπηθῆναι τῷ νόμῳ τῶν Ῥωμαίων. Ὁ δὲ Παῦλος ἦν μὴ σιωπῶν τὸν λόγον, ἀλλὰ κοινούμενος τῷ πραιφέκτῳ Λόγγῳ καὶ Κέστῳ τῷ κεντυρίωνι. Ἦν οὖν ἐν τῇ Ῥώμῃ ὁ Νέρων ἐνεργείᾳ τοῦ πονηροῦ πολλῶν Χριστιανῶν ἀναιρουμένων ἀκρίτως, ὥστε τοὺς Ῥωμαίους σταθέντας ἐπὶ τοῦ παλατίου βοῆσαι· Ἀρκεῖ, Καῖσαρ, οἱ γὰρ ἄνθρωποι ἡμέτεροί εἰσιν· αἴρεις τὴν Ῥωμαίων δύναμιν. Τότε ἐπαύσατο ἐπὶ τούτοις πεισθεὶς μηδένα ἅπτεσθαι Χριστιανοῦ, μέχρις ἂν διαγνοῖ τὰ περὶ αὐτῶν. ‖ IV. *Τότε Παῦλος αὐτῷ προσηνέχθη μετὰ τὸ διάταγμα· καὶ ἐπέμενεν λέγων τοῦτον τραχηλοκοπηθῆναι. Ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν· Καῖσαρ, οὐ πρὸς ὀλίγον καιρὸν ἐγὼ ζῶ τῷ ἐμῷ βασιλεῖ· κἄν με τραχηλοκοπήσῃς, τοῦτο ποιήσω· ἐγερθεὶς ἐμφανήσομαί σοι, ὅτι οὐκ ἀπέθανον, ἀλλὰ ζῶ τῷ κυρίῳ μου Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἔρχεται τὴν οἰκουμένην κρῖναι. Ὁ δὲ Λόγγος καὶ ὁ Κέστος λέγουσιν τῷ Παύλῳ· Πόθεν ἔχετε τὸν βασιλέα τοῦτον, ὅτι αὐτῷ πιστεύετε μὴ θέλοντες μεταβαλέσθαι ἕως θανάτου; Ὁ δὲ Παῦλος, κοινωσάμενος αὐτοῖς τὸν λόγον εἶπεν· Ἄνδρες, οἱ ὄντες ἐν τῇ ἀγνωσίᾳ καὶ τῇ πλάνῃ ταύτῃ, μεταβάλησθε καὶ σωθῆτε ἀπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ ἐρχομένου ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην. οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπονοεῖτε βασιλεῖ ἀπὸ γῆς ἐρχομένῳ στρατευόμεθα,*

---

mihi autem vinctus *text. lat. quem secutus ἐμοὶ δὲ δεθεὶς correxi.* [9] *πολεμιν cod. ἀπολλύειν ego emendavi.* [13] *χ, καιστο cod. καὶ Κέστῳ ego scripsi.* [17] *αἴρεις.* perdis *Lat. vulg.* aufert Caesar *cod.* ***Monac.*** [18] *post πεισθεὶς addendum videtur καὶ διέταξεν.* [19] *διαγνοῖ. Conferas de hoc coniunctivo Buttm. gramm. N. T. p. 40.* [32] *βασιλέα cod. — στρατευγομεθα cod.*

ἀλλ' ἀπ' οὐρανοῦ, ζῶντι θεῷ, ὃς διὰ ταῦτα ἔρχεται κριτής· καὶ μακά||ριος ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, ὃς πιστεύσει αὐτῷ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, ὅταν ἔλθῃ κατακαίων εἰς καθαρὸν τὴν οἰκουμένην. Οἱ μὲν οὖν δεηθέντες αὐτὸν εἶπον· Παρακαλοῦμέν σε, βοήθησον ἡμῖν, καὶ ἀπολύομέν σε. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐκ εἰμι δραπέτης τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' ἔννομος στρατιώτης θεοῦ ζῶντος. εἰ ᾔδειν ὅτι ἀποθνήσκω, ἐποίησα ἂν αὐτό, Λόγγε καὶ Κέστε· ἐπεὶ δὲ ζῶ τῷ θεῷ καὶ ἐμαυτὸν ἀγαπῶ, ὑπάγω πρὸς τὸν κύριον, ἵνα ἔλθω μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Λέγουσιν αὐτῷ· Πῶς οὖν σου τραχηλοκοπηθέντος ἡμεῖς ζήσωμεν; V. *Ἔτι δὲ αὐτῶν τοῦτο λαλούντων, πέμπει ὁ Νέρων Παρθένιον καὶ Φερίταν ἰδεῖν εἰ ἤδη τετραχηλοκόπηται ὁ Παῦλος· καὶ εὗρον αὐτὸν ἔτι ζῶντα. Ὁ δὲ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν· Πιστεύσατε τῷ ζῶντι θεῷ, τῷ καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐκ νεκρῶν ἐγείροντι. Οἱ δὲ εἶπον· Ὑπάγομεν ἄρτι πρὸς Νέρωνα· ὅταν δὲ ἀπο||θάνῃς καὶ ἀναστῇς, τότε πιστεύομεν τῷ θεῷ σου. Τοῦ δὲ Λόγγου καὶ τοῦ Κέστου δεομένων περὶ σωτηρίας λέγει αὐτοῖς. Ταχέως ἐλθόντες ὄρθρου ὧδε ἐπὶ τὸν τάφον μου, εὑρήσετε δύο ἄνδρας προσευχομένους, Τίτον καὶ Λουκᾶν· ἐκεῖνοι ὑμῖν δώσουσιν τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα. Τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος κατέναντι πρὸς ἀνατολὰς προσεύξατο ἐπὶ πολύ· καὶ κατὰ προσευχὴν κοινολογησάμενος ἑβραϊστὶ τοῖς πατράσιν, προέτεινεν τὸν τράχηλον μηκέτι λαλήσας. Ὁ δὲ ἀπετίναξεν αὐτοῦ τὴν κεφαλήν· γάλα ἐπιτύλισεν εἰς τοὺς χιτῶνας τοῦ στρατιώτου. Ὁ δὲ στρατιώτης θαυμάσας ἐδόξασεν τὸν θεὸν τὸν δόντα Παύλῳ δόξαν τοιαύτην· καὶ ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Καίσαρι τὰ γεγονότα.* VI. *Κἀκείνου*

---

1 *διὰ ταῦτα (δηαταυτα cod.). haec corrupta sunt. Latinus habet:* qui propter iniquitates quae fiunt in hoc mundo veniet mundum iudicare per ignem. 3 *ϊσ καθαρυν cod. Facilis praesto esset emendatio si scriberetur καὶ καθαιρῶν. Sed suspicor perversam translationem verborum* mundum iudicare. 9 *ἐμαυτὸν ἀγαπῶ. fortasse scribendum est αὐτὸν ἀγαπῶ.* 13 *φερηταν cod.* Feritan *codd. plerique latini.*
16 *π^ς τευγτα i. e. πιστεύγοντας cod.* 18 *πιστεύομεν. Hermannus frater malit πιστεύσομεν.* 24 *τοῖς πατράσιν. nihil mutavi.*
26 *επύτϊσεν cod. ἐπιτύλισεν ego correxi.*

θαυμάζοντος καὶ διαποροῦντος, ὥραν ἐννάτην ἑστώτων πολλῶν μετὰ τοῦ Καίσαρος φιλοσόφων καὶ τοῦ κεντυρίωνος, ἦλθεν ὁ Παῦλος ἔμπροσθεν πάντων ‖ καὶ εἶπεν· Καῖσαρ, ἰδοὺ Παῦλος, ὁ τοῦ θεοῦ στρατιώτης, οὐκ ἀπέθανον, ἀλλὰ ζῶ. σοὶ δὲ πολλὰ ἔσται κακά, ἀνθ' ὧν δικαίων αἷμα ἐξέχεας, οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας ταύτας. Ὁ δὲ ταραχθεὶς ἐκέλευσεν λυθῆναι τοὺς δεσμίους, καὶ τὸν Πάτροκλον καὶ τοὺς περὶ τὸν Βαρσαβᾶν. Καὶ ὡς ἐτάξατο Παῦλος, ὄρθρὸν πορευθέντες ὁ Λόγγος καὶ ὁ κεντυρίων Κέστος μετὰ φόβου προσήρχοντο τῷ τάφῳ Παύλου. ἐπιστάντες δὲ εἶδον δύο ἄνδρας προσευχομένους, καὶ μέσον Παῦλον, ὥστε αὐτοὺς ἐκπλαγῆναι, τὸν δὲ Τίτον καὶ Λουκᾶν φόβῳ συσχεθέντας ἀνθρωπίνῳ εἰς φυγὴν τραπῆναι. Τῶν δὲ διωκόντων λεγόντων· Οὐ διώκομεν ὑμᾶς εἰς θάνατον ἀλλ' εἰς ζωήν, ἵνα ἡμῖν δῶτε, ὡς Παῦλος ἐνετείλατο, ὁ μεθ' ὑμῶν πρὸ μικροῦ μέσος προσευχόμενος· οἱ δὲ ταῦτα ἀκούσαντες ἐχάρησαν, καὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα. . .

12 *συσσχεθεντα cod.*

Lat.[1] = textus vulgatus.
Lat.[2] = cod. Monacensis.

---

90 [14] *αὐταῖς ἐλθούσαις minime; sed cum exploratores quos emiserat rediissent.* Quibus ad se reductis *Lat.*[1]

[15] *Krumbacher suspicatus est ἂς ἀπολέσω. ἂς pro ἄφες linguae vulgaris est, ut ἂς φονεύσω, ἂς ὑπάγωμεν.*

[20] *uxor Albini apud Graecum non* Xandippe, *sed* Agrippina *appellatur, eodem nomine, quod in textu latino uni ex Agrippae concubinis, in graeco textu qui Marcello tribuitur, Agrippae praefecti uxor habet.*

91 [2] *quod h. l. de maritis narratur non reperitur in textu latino.*

[16] *animadverte quam abrupte h. l. Marcelli mentio fit.*

[18] *cod. δραπετεύγομεν, ut paulo infra πορευγομένη, πιστεύγοντας (bis), βουλεύγειν, στρατεύγῃ, στρατευγόμεθα. Krumbacher de hoc γ conferre iubet Mullach, Gramm. der griech. Vulgarsprache* p. 140. *G. Curtius, Grundzüge* p. 612 sqq. *Carl Foy, Lautsystem der griech. Vulgarsprache* p. 64. *K. Krum-*

bacher, Bayr. Gymnasialbl. 1880, 371. *G. Meyer, Griech. Gramm.* p. 195. *Hatzidakis, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* T. XXVII p. 77 sq. *Μελέτη ἐπὶ τῆς νέας Ἑλληνικῆς* 1884, p. 98 sqq.

[19] *h. l. multa omissa sunt.*

92 [7] *ἐγὼ δὲ μέχρις με θέλει ὁ κύριος ἐν σαρκὶ εἶναι οὐκ ἀντιλέγω*
si me adhuc in carne morari disposuit — non contradico *Lat.*[1]

[9] *θέλοντος λαβεῖν με*
si — passionem meam dignatur suscipere *Lat.*[1]

[11] *Ἱεροπολῖται. in textu latino*[1] Hieros *vel* Heros cum quatuor apparitoribus. — *τέσσαρεις linguae vulgaris est. Krumbacher conferre iubet Digenis Akritas ed. Sathas — Legrand* v. 1736. *Digenis Akritas ed. Lambros* v. 2567. 2569. 3019. *τέσσαρους apud Koronaeum ed. Sathas* p. 43, 2.

[19] *ἄνδρες οἱ τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται*
o viri . . . qui Christo militatis *Lat.*[1]

[25] *διάκονος γάρ ἐστιν τῆς πατρικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας*
ille enim minister est alienae operationis. Nam damnationis meae . . . diabolus auctor est *Lat.*[1]

[33] *πρὸς τὰ τέλη τῆς ἐνθάδε λύσεως ὑπάρχων*
in finitima absolutione existens *Lat.*[1]

93 [2] *οὐκ ἠρεμίσω — τὸ μυστήριον*
non quiescam manifestare — mysterium. *Lat.*[1]

[3] *σταυρὸς μὴ τοῦτο ὑμῖν ἔστω τὸ φαινόμενον*
non istud sit vobis crux quod apparet *Lat.*[1]

[6] *ὅτι δύνασθε οἱ δυνάμενοι. Ut Hermannus frater observat, mire bis vertisse videtur graecus latinum* qui potestis.

[8] *ἀκούσατε παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς παντὸς φαινομένου*
omnes sensus segregate et animas vestras ab omni quod apparet *Lat.*[1]

[15] *ἀπολάβετε οὖν οἷς ἐστιν ἴδιον*
omisit translator verba latina ait autem ad magistros carnificum.

[17] *καὶ διὰ τί τοῖς ἀκούουσιν ἐρῶ*
quo facilius quid inde dixero a circumstantibus possit audiri *Lat.*[1]

[19] *ἄνδρες . . . ἀποκεκραμένος. his verbis respondent quae*

in textus latini cap. XIV leguntur, omissis omnibus quae inde a medio capite XII antecedunt.

[22] *ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος . . . ἐξ οὐρανοῦ. haec ex loco 1 Cor. 15, 47 addidit graecus interpres.*

94[10] *εἰς ὑμᾶς προάξας. Nihil est supplendum. est nominativus absolutus.* in me produxi *Lat.*[1]

[11] *ἐκείνου διατύπωσίς ἐστιν τοῦ πρώτως εἰς γένεσιν χωρήσαντος ἀνθρώπου*
scema est primi hominis *Lat.*[1]

[13—15] *ὑμεῖς . . . . ἐπιβαίνοντας. nominativi absoluti facile explicantur si conferas textum latinum. Excerptor enim verba prolixiora abbreviando et quae sequuntur cum antecedentibus subnectendo nominativum quem in textu latino reppererat intactum reliquit, deinde autem statim ad accusativum quem paulo post legerat transiit.*

[16] *ὅστις ἐστὶν τεταγμένος λόγος*
qui est constitutus nobis sermo *Lat.*[1]

94[18]—95[2] *ἵνα λόγος ᾖ . . . . τοῦ ἀνθρώπου. haec verba ex latino tantum textu illustrantur. Per se spectata omnino non intellegi possunt.*

[2—4] *ταῦτά μοι οὖν σου γνωρίσαντος . . . εἰρημένον haec quoque verba ex latinis illustrantur:* Ista tu mihi domine Jesu Christe verba vitae nota fecisti et revelanti tibi quae dixeram de ligno a me praedicato gratias ago.

[6] *οὐδὲ λόγῳ τούτῳ ὑπὸ τέχνης φύσεως ὑλικῆς προερχομένῳ*
neque verbo articulato et materiali natura producto. *Lat.*[1] *Translator latinum* articulato *non intellexit, sed putavit* articulato *idem esse atque* arte producto.

[11] *τῇ μὴ ἐν κόσμῳ οὔσῃ καὶ ἐν γῇ ἀφιεμένῃ*
quae nec est terrea nec in terram dimittitur *Lat.*[1]

[12—14] *μή τινι μὲν οὔσῃ κτλ. . . . . ἐντυγχάνει. hoc loco graeca a latinis differunt.*

[18] *ἐπὶ τοῦτον οὖν καὶ ἡμεῖς κτλ. in textu latino Petrus Christum alloqui pergit. In graecis ad auditores se convertit, sed paulo post oratio ad Christum revertitur. Verba ἃ οὔτε ὀφθ. εἶδεν κτλ. in graecis abbreviata sunt. Quae in sequentibus Petrus precatur a textu latino differunt.*

[27] *ἐφώνει ἅμα αὐτῷ τὸ ἀμήν* amen reddidit *Lat.*[1] *Non simul cum Petro conclamaverunt, sed responderunt.*

96 [3] *ἐν τῷ ἰδίῳ μνημείῳ. haec graecus addidit.*

ὁ δὲ Πέτρος Μαρκέλλῳ ἐπιστὰς κτλ. perspicuum est, graecum interpretem hoc loco prolixiorem textum excerpsisse. Nihil enim de insomnio Marcelli narratur. Itaque nemo intellegit unde Petrus quem vix animam exspirasse auctor narraverat subito comparuerit.

[12] *μέχρι τῆς ἐπιδημίας Παύλου κτλ. haec a graeco interprete addita sunt.*

[15] *quae in latinis de Simone narrantur rursus omissa sunt.*

[21] *τινὰ μαστίζοντα in latinis ipse Petrus Neronem flagellat.*

97 [4] *ἀπὸ Γαλλιῶν — ἀπὸ Δαλματίας. secundum textum latinum veniunt Lucas a Galatia et Titus a Dalmatia. Apud graecum utriusque discipuli patria videtur significari.*

[5] *ὡρεῖον est latinum* horreum *quod graecus interpres servavit. Substantivum ὡρεῖον scriptoribus aetate inferioribus in usum venit. Quae sequuntur exempla liberalissime mihi attulit Henricus Gelzer.* Geopon. II, 27 *περὶ σιτοβολείου ἤτοι ὡρείου* (v. l. *ὡρίου*) *καὶ διαμονῆς σίτου. Ταραντίνου.* — II, 28: *ὥστε καὶ αὔξησιν λαμβάνειν τὰ ἀποκείμενα ἐν τοῖς ὡρίοις* (v. l. *ὡρείοις*) *σπέρματα. Ἀφρικανοῦ.* II, 30: *περὶ διαμονῆς κριθῶν ὥστε ταύτας ὑγιεῖς ἐν τοῖς ὡρείοις φυλάττεσθαι ἐπὶ πλεῖστον χρόνον. Δημογέροντος.* Suidas: *ὡρεῖον· ταμιεῖον.* Codinus orig. gr. p. 35: *ἐν τῷ καλουμένῳ ὡρείῳ ὅ ἐστι μόδιος.* Etym. m. s. v. *πυραμίς· πυραμίδες δὲ πάλιν λέγονται ὡρεῖα βασιλικὰ σιτοδόχα ἃ κατεσκεύασεν Ἰωσήφ.* Leontius Byz. (c. 650) vita Ioannis Eleem. cap. XIII: *ὁ γὰρ τότε τοὺς πέντε ἄρτους πληθύνας δύναται καὶ τὰ δέκα μόδια τοῦ ὡρείου μου εὐλογῆσαι.* Anonymus Tacticus de tuenda urbe obsessa (Du Cange): *χρὴ μὲν τὸν σῖτον καὶ τὴν κριθὴν καὶ πᾶν εἶδος ὀπωρίου ἐν ταῖς ἀποθήκαις ὁμοῦ τοῖς ἐμπόροις καὶ τοῖς πλουσίοις ἀπομετρεῖν καὶ ὡρείοις ἀποτιθέναι.*

ἐχάρη ὥστε κτλ. haec sensu carent. Uterque text. lat.: laetatus est valde et conduxit sibi etc.

[10] *desunt in graecis et in cod. Monac. omnia quae textus latinus vulgatus de institutore Caesaris eiusque cum Paulo amicitia narrat.*

οἰνοχόος pincerna Caesaris *Lat.*[2] deliciosus et pincerna regis. *Lat.*[1]

[14]—[15] *τοῦ δὲ πονηροῦ διαβόλου — ἔπεσε. Non intellegitur, quomodo diaboli invidia casum iuvenis patraverit. Ex textu latino vulgato discimus, diabolum dilectioni verbi et apostoli qua repleti erant fratres invidisse ideoque effecisse ut iuvenis iste longiore apostoli sermone fatigatus obdormisceret. In Lat.*[2] *haec omnia desunt; deest etiam quod in graecis est τοῦ δὲ πονηροῦ διαβόλου . . . ἀδελφῶν.*

98 [4] *oratio Pauli omissa est in graecis ut in Lat.*[2]

[5] *καθίσαντες αὐτὸν ἐπὶ κτῆνος. nihil eiusmodi in latinis.*

[7]—[9] *quae h. l. sequuntur in latino vulgato iam antea narrata sunt.*

[9] *ἐκέλευσεν κτλ. haec consentiunt cum Lat.*[2], *sed prorsus abrupta et per se obscura sunt.*

[23] *ὁ Βαρσαβᾶς Ἰοῦστος ὁ πλατύπους* Barnabas et Justus et quidam Paulus. *Lat.*[1] Barnabas Iustus et quidam Paulis [*sic*] *Lat.*[2] *Interpres graecus nomina Βαρνάβας et Βαρσαβᾶς inter se permutavit, et loco* Act. I, 23 *permotus Justum unum eundemque esse atque Barsaban opinatus est. ὁ πλατύπους fortasse ex Παῦλος τις ortum est. — Οὐρίον* Arion *Lat. uterque.*

99 [2]—[3] *ἐπαρχίας—ἐπαρχίας* de principatu meo . . . . de tuo angulo. *Lat.*[1] de potestate mea . . . de tuo angulo *Lat.*[2] *latina liberrime reddidit graecus interpres.*

[8] *ἐὰν ὑποπέσῃς καὶ δεηθῇς αὐτοῦ* si subiectus deo fueris. *Lat.*[1] si subiectus feceris illi *Lat.*[2]

[12] *ὁ δὲ Παῦλος κτλ. haec verba ex latinis demum intelleguntur. Longinus et Megistus praefecti et Acestus centurio missi sunt ad apostolum decollandum.*

[13] *Λόγγῳ — Κέστῳ pro* Longino *graecus scripsit* Longus. Longino et Megisto praefectis atque Acesto centurioni *Lat.*[1] Longino praefecto et Egestio certanti [*l.* centurioni] *Lat.*[2] *Graecus interpres* Egestii vel Acesti *nomen cum quibusdam latinis codd. minoris pretii in* Cestus *mutavit. Lat.*[1] *ex uno* Egestio *duos homines fecisse videtur.*

[14] *ἦν οὖν ἐν τῇ Ῥώμῃ κτλ. Nihil in graecis supplendum. Verba mutila ex textu latino pessime truncato illustranda sunt.*

100 [7] *εἰ ᾔδειν ὅτι ἀποθνήσκω. haec ex latinis illustrantur. Sermo est de morte aeterna.*

[24] sqq. *desunt omnia de Plautilla deque panno a Paulo mutuato.*

[24] *κοινολογησάμενος . . . τοῖς πατράσιν. haec plane inepta sunt. Nimirum graecus interpres in exemplari latino invenit* patribus *pro* fratribus.

[27] *τοῦ στρατιώτου. infra ut in latino textu de pluribus militibus sermo est.*

101 [13] *τῶν δὲ διωκόντων λεγόντων κτλ. haec mira verborum structura ex textu latino in brevius contracto explicatur.*

Der Leserkreis des Römerbriefes.

(Die neuesten Behandlungen dieses Themas.)

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

„An wissenschaftlichen Arbeiten über den Römerbrief fehlt es nicht. Im Gegentheil, sie schwellen ausserordentlich an.“ So lesen wir im neuesten Commentare von Otto Lorenz (Der Römerbrief. Uebersetzung und erklärende Umschreibung, 1884, S. 4), dessen Verfasser der exegetischen sofort noch eine biblisch-theologische Bearbeitung hat nachfolgen lassen (Das Lehrsystem im Römerbriefe, 1884). In der That ist es ein reiches Material, was die letzten fünf Jahre gebracht haben: grosse Commentare von B. Weiss (6. Auflage von Meyer 1881), Godet (2. französische Ausgabe 1883, die erste ist deutsch bearbeitet von Wunderlich, 2 Bde, 1881—82, englisch von Cusin 1883), Oltramare, (Commentaire sur l'épître aux Romains, 2 Bde, 1881—82), Brown 1883), Riddle (1884) und I. A. Beet (5. Aufl. 1885), dazu populär wissenschaftliche Erklärungen von E. Otto (Bibelstudien für die gebildete Gemeinde, 1883) und von Ch. Hoffmann (Bibelforschungen, 2 Bde, 1882—84), die „Paraphrase des dogmatischen Theils“ von Rähse (1882), „die 3 ersten Kapitel des Römerbriefes“ von W. Bleibtreu (1884), kleinere Specialarbeiten von Münchmeyer, W. Osiander, Yonge, F. W. Otto, Michelsen, Grimm, Cheyne, Kendrick, Morison in verschiedenen Zeitschriften, dazu weiterhin Klostermann's Correcturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes (1881) und die sehr gewichtige letzte Lebensarbeit

Ezra Abbot's über Röm. 9, 5 (Journal of the society for biblical literature, 1882, II, S. 87 f. 1883, II, S. 90 f.)[1]), ferner eingreifende Monographien von Grafe (über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, 1881), O. Pfleiderer (über Adresse, Zweck und Gliederung des Römerbriefs: Jahrbücher für prot. Theol. 1882, S. 486 f.) und Wieseler (Zur Geschichte der neutest. Schrift und des Urchristenthums, 1880, S. 54 f.), ferner die Arbeiten zur Geschichte der römischen Gemeinde von Neubauer (Beiträge zu einer Geschichte der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten, 1880), Kneucker (Die Anfänge des römischen Christenthums, 1881) und Joseph Langen (Geschichte der römischen Kirche, 1881) wozu auch Mangold's Programm (De ecclesia primaeva pro Caesaribus et magistratibus Romanis preces fundente, 1881) gehört, Letzteres war nur Vorarbeit für sein neuestes Werk: „Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen" 1884, welches eine Neubearbeitung des 1866 unter dem Titel „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" erschienenen Buches darstellt und als eine erschöpfende Darlegung des gesammten dermaligen Standes der Frage, zumal auch der vor achtzehn Jahren noch nicht ausführlich behandelten Debatte über die Echtheit der beiden Schlusskapitel gelten kann. Einiges Ergänzende werden die folgenden Zeilen bringen, die auch wichtigere Literatur vor 1880 berücksichtigen.

Während der erste Theil des Mangold'schen Werkes der Frage nach der Integrität, der dritte der Frage nach dem Zwecke des Briefes gewidmet ist, behandelt der zweite diejenige nach dem Leserkreis. Da die beiden eingehenden und anerkennenden Besprechungen, welche das Werk von E. Schürer (Theol. Literaturzeitung, 1884, Nr. 14, S. 329 f.) und von Th. Schott (Theol. Literaturblatt, 1884, Nr. 40, S. 313 f.) gefunden hat, gerade auf diesem Punkte dem Verfasser ent-

---

1) Beide Aufsätze mit Randbemerkungen und Correcturen des am 20. März 1883 verstorbenen Theologen, eines der verdientesten Bahnbrecher freier theologischer Forschung in Amerika, sind mir von seiner Wittwe im Auftrag ihres Mannes zugestellt, und ich hoffe dankbarst darauf zurückkommen zu können.

schieden entgegentreten, möchte es angezeigt erscheinen, hier das Audiatur et altera pars zum Rechte gelangen zu lassen. In der früheren Schrift (vgl. auch Bleek's Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 488 f.) hatte Mangold im Gegensatze zu der von Eichhorn in der Einleitung in das N. T. (III, 1812, S. 207 f.) begründeten und bei uns eine Zeit lang zur fast unwidersprochenen Herrschaft gelangten Ansicht, als sei die Gemeinde zu Rom, weil im Mittelpunct der Heidenwelt befindlich, nothwendig auch aus den Heiden gesammelt gewesen, die schon von Koppe (N. T. perpetua annotatione illustratum, Bd. IV, 2. Aufl. 1806), hauptsächlich aber von Baur, Schwegler, Zeller, daneben auch von Reuss, Krehl, Thiersch und van Hengel vertretene Annahme einer judenchristlichen Adresse des Römerbriefes so eingehend begründet, dass ihr ausser den im neuen Buche (S. 169 f.) aufgeführten Theologen Krenkel, Sabatier, Renan, Lucht, Lipsius, Hausrath, Seyerlen, Schenkel, Volkmar noch Straatman (Theologisch Tijdschrift 1868, S. 318. 321), Rovers (ebend. S. 42. 47), Hermann Schiller (Nero, S. 586. Geschichte des römischen Kaiserreichs, I, 1, 1882, S. 445 f.) zufielen. Auch Ritschl (in den Studien und Kritiken, 1866, S. 93), K. Schmidt (Die Anfänge des Christenthums in der Stadt Rom, 1879. Die Apostelgeschichte, I, 1882, S. 232 f.) und Th. Zahn (Real-Encyklopädie, 2. Aufl. V, S. 666) gehören in diese Linie. Die gegentheils seit de Wette und Neander für den heidenchristlichen Charakter aufgetretenen Namen hat Kneucker (S. 47) ziemlich vollständig verzeichnet; es fehlen nur Lutterbeck, Lechler, Delitzsch, Dietzsch, Weiss und Riggenbach, über welche man dafür das Nöthige bei Grafe (S. 14 f.) findet. Wie schwierig die Situation geworden ist, erhellt schon daraus, dass Holsten bei allem sonstigen Anschluss an Baur nur von einer gemischten Gemeinde redet (Jahrb. f. prot. Theol. 1876, S. 84. 1879, S. 97 f.); dass Hilgenfeld zuerst für heidenchristliche Majorität einstand (Das Urchristenthum, 1855, S. 61), dann genau in die Mitte tretend einen jüdischen Stamm und eine daneben bestehende Heidengemeinde im Hause des Aquila annahm, welche zwei Elemente sich zur Zeit des Römerbriefes eben das Gleichgewicht

gehalten haben sollen (Zeitschrift für wiss. Theol. 1866, S. 354 f. 358. 367), endlich aber ein Ueberwiegen des judaistisch-essenischen Elements verfocht (Einleitung, 1874, S. 305 f. 309); dass Pfleiderer vom gemischten Charakter der Gemeinde (Der Paulinismus, 1874, S. 311 f. 319) zur heidenchristlichen Majorität überging (Jahrbücher für protest. Theol. 1882, S. 486 f.). Allgemein hat die Vertretung der heidenchristlichen Adresse sich zu dem Zugeständniss herbeigelassen, dass wenigstens eine Minorität dem Judenchristenthum zugethan gewesen sei (vgl. z. B. Philippi's Commentar 3. Aufl. 1867, S. V). Zugleich suchte man mit der Annahme, die römische Christengemeinde habe aus Proselyten bestanden, das nicht mehr abzuleugnende Recht der Neuerung, d. h. die jüdische Richtung, mit der feststehenden Autorität der Tradition, d. h. dem heidnischen Charakter der Gemeinde, auszugleichen. So namentlich Beyschlag in den „Studien und Kritiken" 1867 (S. 627, vgl. besonders S. 640 f. 650 f. Auch in Riehm's Bibl. Handwörterbuch, S. 1153). Uebrigens hatte schon de Wette an Proselyten gedacht, und neuerdings begrüsst auch Kneucker diesen Gedanken als eine glückliche Lösung des Widerspruches, dass die Leser als Heiden bezeichnet und doch als mit jüdischen Vorurtheilen behaftet vorausgesetzt werden (S. 23 f. 53. 57). Eines wesentlichen Vortheils dieser Hypothese begiebt sich jedenfalls Langen, wenn er nicht blos die judenchristliche Mehrheit, sondern auch die judenchristliche Richtung der vorhandenen Proselyten ablehnt (S. 24 f. 33). Dagegen beantworten die Frage nach den Lesern des Briefes Weiss und Grafe, Godet und Oltramare der Hauptsache nach übereinstimmend; jeder betont neben der heidnischen Mehrheit auch das Vorhandensein einer jüdischen Minderheit. Grafe schliesst sich dabei durchgehends dem Vorgange Weizsäcker's an, dessen Abhandlung „über die älteste römische Christengemeinde" (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 248 f.) das Signal zum Rückzuge nach der heidenchristlichen Adresse gegeben hatte. Nur dass nach Weizsäcker die Gemeinde weder judaistisch, noch paulinisch gewesen ist (S. 306 f.), während sie die französischen Erklärer so gut wie Weiss

(S. 24 f. 30) als geradezu und völlig der paulinischen Richtung zugethan behandeln. Letzteres giebt nun zwar auch Grafe zu, aber doch mit vorsichtigerem Ausdruck und mit charakteristischen Beschränkungen (S. 48 f. 52), welche zugleich die Unbegreiflichkeit des Briefes unter dieser Voraussetzung durchschimmern lassen. „Grade bei der aus dem Briefe erkennbaren Geistesrichtung der Römer, die der des Paulus in keiner Weise feindlich war, sollte man annehmen, dass eine so umfangreiche, breit angelegte, in langen theoretischen Erörterungen sich ergehende Epistel durch die Verhältnisse nicht recht motivirt sei“ (S. 51). So nimmt denn auch seine Ausführung am Schlusse wieder eine Wendung nach der Hypothese von der antijudaistischen Tendenz (S. 53 f.). Da nun aber auch Beyschlag's Auffassung der Gemeinde als einer aus judenchristlich gesinnten Proselyten bestehenden, wegen 7, 4—6 abgelehnt wird (S. 30, 37 f. 55 f.), so bleibt für Grafe schliesslich immer wieder die Annahme Weizsäcker's allein auf dem Plane, derzufolge die Leser Heidenchristen, aber judaistischer Bearbeitung ausgesetzte Heidenchristen sind. Die Judaisten sollen dem Apostel zuvorgekommen sein und durch ihre Propaganda das Schreiben veranlasst haben (S. 96 f.). Gleichzeitig ist die vermittelnde Ansicht Beyschlag's, derzufolge die römische Gemeinde ihrer Herkunft nach heidenchristlich, ihrer Richtung nach judenchristlich gewesen wäre, auch von Schürer, einem früheren Vertreter (Studien und Kritiken, 1876, S. 769. 777), mit derjenigen von Weizsäcker vertauscht worden (Theol. Literaturzeitung 1882, S. 420). Die richtig hervorgehobene Hauptschwierigkeit, welche dabei im Reste bleibt, ist freilich die, ob und wie wir uns dis Entstehung einer nicht jüdischen Gemeinde ausserhalb der direkten Wirksamkeit desjenigen Apostels, welcher das Prinzip der Gesetzesfreiheit erstmalig ausgesprochen und durchgeführt hat, vorstellig machen können (Ebend. 1884, S. 333 f.). Einstweilen hat nicht blos E. Otto wieder die judenchristliche Adresse vertreten (S. 3. 12 f. 17. 30. 117. 131. 143. 269), sondern es steht auch ein Commentar zum Römerbriefe von Holsten zu erwarten, der schwerlich zugeben wird, dass die antijudaistischen Pointen des Briefes

von der Art seien, um bei der Annahme eines nur von aussen drohenden Judaismus erklärlich zu werden. Darum muss ich zwar eine frühere Aeusserung, die Weizsäcker und Grafe notirt haben und auf die noch Mangold zurückkommt (S. 169. 174 f.), modificiren, sofern es angesichts der seit 1876 erfolgten Veröffentlichungen über den Römerbrief ein Irrthum oder mindestens ein verfrühter Versuch war, abschliessende Urtheile zu gewinnen, kann es aber doch als Antecipation eines immer noch wohl möglichen Resultates betrachten, wenn ich einst nicht blos die dogmatische Auffassung unseres Schriftstückes als eines Lehrbuches, sondern auch die heidenchristliche Adresse desselben als beseitigt erklärt hatte (Jahrb. f. prot. Theol., 1876, S. 269. 280).

Immer handelt es sich in erster Linie um das Uebergewicht entweder des Totaleindruckes, den man von dem ganzen Brief empfängt, oder des Respectes, welchen man der Adresse schuldig zu sein glaubt. Man hat zwar den Ausdruck 1, 5 *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* gerade im Gegensatze zu *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* Gal. 1, 16. 2, 2. 9 verstehen und aus Gal. 3, 8, vgl. mit Röm. 4, 16, beweisen wollen, dass Paulus den vom A. T. gebotenen Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* universalistisch von der ganzen Menschheit fasse (Holsten: Protestanten-Bibel, S. 730. Jahrb. f. prot. Theol. 1876, S. 85. 1879, S. 101 f.), wofür man sich auch auf die Ausdehnung und Weite berufen konnte, welche der Ausdruck in dem Citat 4, 17. 18. (16, 26) gewonnen hat. Auch für 1, 13 ergebe sich speciell aus 1, 14. 16 ein derartiger Begriff, in welchem der Gegensatz zwischen geborenen Juden und der Heidenwelt aufgehoben erscheint (Baur: Paulus I, S. 372. Die Tübinger Schule, S. 41. Volkmar: Römerbrief, S. 73. Aehnlich auch Schenkel: Bibel-Lexikon, V, S. 109). Die zum grossen Theil aus römischen Freigelassenen bestehenden, wohl auch mit dem römischen Bürgerrecht begabten Juden mögen dem Paulus einfach als zum „Volk der Römer" gehörig erschienen sein (Lipsius: Protestanten-Bibel, 1872, S. 491. 493). Aber Mangold lässt jetzt alle diese Auskunftsmittel fallen, um fest nur bei dem Satze stehen zu bleiben, eine, wie man annimmt, aus Nationalrömern gesammelte Gemeinde brauche

nicht erst darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass der Begriff der ἔϑνη auch sie umfasst, da sie gewiss nicht gemeint sein wird, sich etwa für jüdisch zu halten; sie wird also auch nicht ausdrücklich an ihren heidenchristlichen Charakter erinnert werden müssen, um dem Apostel das Recht, an sie zu schreiben — denn um dieses handelt es sich in der Adresse (Wieseler, S. 64) — nicht abzuerkennen (S. 195 f.); Paulus habe den Begriff der ἔϑνη geographisch gefasst, und erkläre sich in der Adresse hierüber: „auch ihr wie die übrigen Juden meines Missionsgebietes“ (S. 199). Im weiteren Fortgange wird 1, 18—5, 21 die δικαιοσύνη ϑεοῦ, welche für den religiös-sittlichen Standpunkt der geborenen Juden eine Welt voll Unbegreiflichkeiten in sich schloss, ebenso sehr gegenüber dem religiösen Bewusstsein des Judenchristenthums gerechtfertigt, wie 6, 1—7, 25 gegenüber dem sittlichen. Diese z. B. von Holsten (1879, S. 106 f.) geltend gemachte Disposition der acht ersten Kapitel ist heutzutage fast allgemein durchgedrungen, und auch Lorenz könnte seine drei ersten Abschnitte gegenüber dem Röm. 6—8 umfassenden vierten leicht unter einem entsprechenden Hauptgedanken zusammenfassen. Der erste derselben heisst bei ihm: „Der Bankerott der vorchristlichen Menschheit“ (S. 22), d. h. er umfasst die 1, 18—3, 20 vorliegende Beweisführung, dass Gesetz, Beschneidung und Verheissung keinen Vorzug im Messiasreiche begründen, dass vielmehr, abgesehen von der Gnade, Juden und Heiden in gleicher Verdammniss sind. Dabei ist aber das 1, 18—32 von der Heidenwelt entworfene Gemälde absichtlich allgemeiner und als bloses Nebenbild zu dem 2, 1—3, 8 ausführlicher gezeichneten und angelegentlich aus der Schrift erwiesenen Schattenbild des Judenthums gehalten (Baur: Neutest. Theol. S. 135. Ewald: Sendschreiben des Paulus, S. 353. Lipsius, S. 496. 500 f.). Daher erst 2, 1, wo der Apostel sich in leisem Uebergang zu der Judenschaft als dem richtenden Theile der Menschheit wendet, die zweite Person. Die Einrede, diese zweite Person habe nur rhetorischen Werth (Weizsäcker, S. 256), sie solle nur „das dogmatische Subject“ feststellen (Kneucker, S. 20), stimmt nicht mit der ausdrücklichen und tendenziösen Vor-

anstellung der Juden 2, 9. 10 mit dem direkten σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ 2, 17, mit dem Uebergang vom Singular zum Plural 2, 14 und mit dem Gegensatze des äussern und innern Judenthums 2, 28. 29 (Lipsius, S. 502 f. 505 f. 508). Kneucker's Einrede, das Alles hätte die Juden nur verstimmen und erbittern können und würde schlecht zu dem conciliatorischen Charakter des Briefes passen (S. 21), wird hinfällig angesichts der unmittelbaren Fortsetzung, wo eben einem solchen Eindruck in einer Weise vorgebeugt wird, dass man wohl sieht, wie der Briefsteller nicht etwa blos von Juden (Kneucker, S. 52), sondern auch zu Juden spricht. Der vielfach so schwierige Eingang des dritten Kapitels versteht sich nur als Zwiegespräch zwischen Paulus und einem judenchristlichen Leserkreis, dessen Einwendungen der Apostel zuvorkommen muss (Lipsius, S. 509 f. 513. 520. Aehnlich Mangold, S. 313 f.). Im Vorhergehendem waren die Juden den Heiden gleichgestellt. Das konnte als Angriff auf die theokratische Prärogative des Bundesvolkes empfunden werden. Daher die Hauptinstanz gleich 3, 1 τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου formulirt und 3, 9—20 mit dem Hinweis auf die ausnahmslose, auch durch den Besitz des Gesetzes auf jüdischer Seite nicht beschränkte, Allgemeinheit der Sünde zurückgeschlagen wird; daher namentlich 3, 9 Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας. Auch gleich nachdem 3, 21—26 das Wesen der Gottesgerechtigkeit dargelegt ist, werden 3, 27—31 sofort wieder Folgerungen für das jüdische Bewusstsein gezogen (Holsten, S. 125 f. Mangold, S. 326). Im unmittelbar Folgenden giebt Mangold eine Position preis, die wohl zu halten sein dürfte, sofern auf die prinzipielle Heilspersönlichkeit Abraham als τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα (so auch Hort) doch wohl nicht geborene Heiden, auch nicht einmal Proselyten, sondern Juden verwiesen werden. Zwar auch Kneucker (S. 21) erinnert an 4, 16 πατὴρ πάντων ἡμῶν, d. h. aller Gläubigen (4, 11. 12. 9, 6 f. Gal. 3, 7). Aber wenigstens „unser Vater Isaak“ 9, 10 ist nicht universalistisch zu verstehen. Und so dürfte auch 4, 1 Holsten (S. 130) im Rechte sein: „Schon in dieser Benennung Abrahams aus dem Bewusstsein der jüdischen Gläubigen spricht Paulus aus, dass die

Frage in dem Bewusstsein jüdischer Gläubigen gestellt ist." Der Hinweis auf οἱ πατέρες ἡμῶν 1. Kor. 10, 1 (Weizsäcker, S. 259. Kneucker, S. 22. Mangold, S. 182 f.) reicht zur Entkräftung dieses Argumentes nicht aus, weil dort Paulus und Sosthenes die Erzählungen von den Vätern zu einer typologisch begründeten Ermahnung an eine, übrigens immerhin theilweise auch aus dem Judenthum gewonnene, Gemeinde verwenden, während hier Paulus allein das Wort hat, um einen, das ganze Kapitel füllenden, dogmatischen Beweis dafür zu führen, dass die Eine Heilsnorm des Einen Gottes schon im A. T. zur Anwendung gekommen sei. Ein solches Interesse, das Neue, was das Evangelium brachte, in Einklang zu wissen mit dem, was von den Vätern her als göttliche Offenbarung galt, bestand nur für geborene Juden, für sie war es, wenn sie zugleich Christen sein sollten, geradezu Lebensfrage (Lipsius, S. 521 f. 529). Auch ein Vertreter der heidenchristlichen Adresse wie Pfleiderer bemerkt: „Der ganze Inhalt von Kap. 4 weist unverkennbar darauf, dass es dem Apostel hier um eine Verständigung mit dem judenchristlichen Bewusstsein, um eine Vermittelung seines Evangeliums mit dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben zu thun ist" (S. 496). Und so bewährt sich schon durch diese ganze erste Gruppe von Gedankengängen, welche 5, 21 ausläuft (vgl. Mangold, S. 346 f. bezüglich des Uebergangscharakters von 5, 20. 21), die Thesis, in welcher sich der Ertrag aller von Baur, Mangold, Lipsius, Holsten, wie von Beyschlag, Weizsäcker, Grafe, Pfleiderer ausgegangenen Ergründung des Römerbriefes zu einem guten Theile zusammenfasst, dass derselbe nicht sowohl einen allseitigen Abriss der paulinischen Theologie überhaupt, als vielmehr eine Rechtfertigung der über das Judenthum hinausgehenden, die gesetzlich befangene und beschränkte Bewusstseinsform desselben überragenden Elemente darstellt (vgl. z. B. Reuss: Geschichte der h. Schr. N. T. I, S. 98. Les épîtres Pauliniennes, II, S. 13). Während die besprochene Gruppe ihren Kernpunkt in einer juridischen Erlösungslehre findet, wie sie den Interessen des jüdischen Bewusstseins entspricht, beherrscht eine tiefere, ethische Erfassung desselben Punktes

die folgende, Kap. 6—8 umfassende Gruppe (Lüdemann: Paulinische Anthropologie, S. 208. 215. Lipsius, S. 517 f. 533 f.). Aber auch die schon 3, 8 berührte, dann 6, 1 mit der Frage ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ eingeleitete Ausführung, wonach die Aufhebung der Gesetzesreligion keineswegs ein Leben in heidnischer Unreinigkeit befördert, zielt durchgehends auf das judenchristliche Bewusstsein, für welches durch Verkündigung der Aufhebung des Gesetzes, der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, der naturnothwendigen Begründung der Sünde in der Fleischesnatur jede sittliche Anstrengung vernichtet und ein, den Stand unter dem Gesetze ausschliessender, Gnadenstand nur in der Form des antinomistischen Libertinismus vorstellbar war (Holsten, S. 108). Zwar scheinen 6, 17. 18 die Leser vielmehr als ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν gedacht, zumal mit Bezug auf 1, 24 f. Auch sehen Ermahnungen wie 6, 19. 12, 1. 2. 13, 12—14 aus, wie an ehemalige Heiden gerichtet, deren Hauptsünde sinnliche Zügellosigkeit ist (Pfleiderer, S. 491). Gleichwohl wäre für Heidenchristen die ganze Frage nach der sittlichen Normirung des neuen Lebens mit der Betonung des in Liebe thätigen Glaubens nach Gal. 5, 6 abgethan gewesen. Hier dagegen ist es doch fast unmöglich in den 6, 1. 15. 7, 7 aufgeworfenen Instanzen, welche alle den sittlichen Standpunkt des Judenchristenthums charakterisiren, und welchen Paulus in gleicher Weise sein μὴ γένοιτο entgegensetzt, den dialektischen Kampf mit der geschichtlichen Macht des Judaismus zu verkennen (Holsten, S. 361). Es wird daher doch auch wörtlich zu nehmen sein, wenn der Apostel 7, 1 die Frage nach der Adresse des Briefes beantwortet mit γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ. Wieseler erkennt ohne Weiteres an, dass Paulus 7, 1. 4 Judenchristen anredet und sich 5. 6 mit ihnen in erster Person der Mehrheit zusammenfasst (S. 63). Dagegen verstand sich nach Kneucker (S. 22) und Pfleiderer (S. 496 f.) für Judenchristen Gesetzeskenntniss allzusehr von selbst; wenn also der Apostel sich dennoch mit besonderem Nachdruck auf diese Kenntniss bei seinen Lesern beruft, so erscheine eine solche Erinnerung viel natürlicher unter der Voraussetzung, dass seine Leser

ursprünglich Heiden waren, die erst seit ihrer Bekehrung zum Christenthum das alttestamentliche Gesetz kennen gelernt hätten. Mangold verzichtet wenigstens auf Geltendmachung von 7, 1 (S. 183); Lorenz nicht (S. 6. 53). Mag aber auch dieser Satz nur eine allgemeine, allen christlichen Gemeinden zuzuschreibende Bekanntschaft mit dem A. T. aussagen (Weizsäcker, S. 256. 258 f. 498), so hat es doch lediglich für geborene Juden einen Sinn, wenn Paulus erstens 7, 2. 3 seine allgemeine These mit dem jüdischen Ehegesetz erläutert, und wenn er zweitens 7, 4—6 sich selbst mit seinen Lesern zusammenfasst in der gemeinsamen Erfahrung, dass das Mitgestorbensein mit Christus zugleich ein dem Gesetze Abgestorbensein einschliesse (Lipsius, S. 550. Mangold, S. 184 f.) Auch Pfleiderer (S. 479) giebt zu, dass es sich hier um solche handle, die bisher in engster Verbindung mit dem Gesetze gestanden haben und die Lösung dieses Bandes wie eine Untreue empfanden. Grafe (S. 38) und Kneucker (S. 23) weisen dagegen auf Gal. 4, 9 hin, wo das Gesetzlichwerden der Heiden gleichfalls als Rückfall in einen früheren Zustand der Verhaftung unter dem Gesetz erscheine. Aber ein mit *παλαιότης γράμματος* 7, 6 bezeichneter alter Zustand kann doch lediglich der *διαθήκη γράμματος* 2 Cor. 3, 6 entsprechen. Die Berufung Schürer's auf Röm. 2, 14. 15 als auf einen Beweis dafür, dass Paulus derartige, zunächst der Reflexion auf das mosaische Gesetz entstammte, Gedankenreihen generalisirt habe (S. 331), verfängt also in dem hier vorliegenden Falle darum nichts, weil es sich um den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* 2, 15 eben gerade nicht handelt, wohl aber um die *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις* 2. Cor. 3, 7 (vgl. Mangold, S. 188 f.). Was aber die *ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν* anbelangt, so war umgekehrt die an ihnen gemachte Erfahrung schon seit 2, 1 in einer Weise generalisirt, dass sie auch den Juden umfasste als zwar *κρίνων* aber doch *τὰ αὐτὰ πράσσων*. Den weiteren Fortgang der Ausführung betreffend ist doch wohl auf unter dem Gesetz geborene und erwachsene Juden auch die ganze Darstellung des psychologischen Durchgangspunktes berechnet, welchen das gesetzliche Bewusstsein nach 7, 7—24

zu passiren hat, um sich zum christlich freien Bewusstsein zu erheben (Lipsius, S. 551 f. 556). Ja selbst auf der Kehrseite dürfte die Ausführung des christlichen Bewusstseins der Versöhnung (8, 1 f. 31 f., ähnlich schon 5, 1—11) im Gegensatze zu dem specifisch jüdischen *καύχημα* zu verstehen sein (Lipsius, S. 530 f. 533. 539 f. 545 f.), wie auch die dem *συμπάσχειν* in Aussicht gestellte Glorie (8, 18 f.) der jüdischen Neigung antwortet, den Leidenden auf die Anklagebank zu versetzen (Mangold, S. 353 f.). Die drei Kapitel 9—11 haben bekanntlich den ersten Anlass zur Vertauschung der früher üblichen Adresse an die Heidenchristen mit einer judenchristlichen geboten und liefern auch heute noch selbst für solche Theologen, welche der älteren Ansicht huldigen, den Beweis, dass in Rom prinzipielle Bedenken nicht blos gegenüber der dem Gesetz zu nahe tretenden Theorie des Apostels bestanden, sondern dass auch der ganze Erfolg der paulinischen Heilspredigt dieselbe Gemeinde im Innersten bewegte. Mit jedem Schritte, welchen die von Paulus dogmatisch motivirte Heidenmission vorwärts that, wurde es deutlicher, dass dafür die Masse des jüdischen Volkes sich im Mittelpunkte ihres religiösen und nationalen Bewusstseins angegriffen und geschädigt fand. Wenn doch das untrügliche Gotteswort unleugbar dem Samen Abrahams die messianische Verheissung zueignet, so war der Uebertritt dieses Samens Abrahams in das messianische Reich das sicherste und handgreiflichste Kriterium für das göttliche Recht des letzteren, die einzige ausreichende Legitimation für den Messias selbst. Und wenn dasselbe Gotteswort wohl auch von einem von Israel auf die Heiden übergehenden Segen Abrahams weiss, so war es doch eine selbstverständliche und unerlässliche Voraussetzung für eine solche Erweiterung des messianischen Horizontes, dass zuvor das Volk der Verheissung selbst einem solchen Weltreiche als dessen Kern- und Mittelpunkt beigetreten war. Statt dessen bot die Erfahrung neben unbedeutenden Erfolgen des Christenthums unter den Juden immer massenhaftere Heidenbekehrungen, also ziemlich das Gegentheil von dem, was man hätte erwarten sollen. Dass sich dieses ihn selbst nicht minder wie seine Leser beschäf-

tigende Problem einer der allgemeinen Heilsordnung Gottes widersprechenden Wirklichkeit mit Mitteln seines Schriftverständnisses, d. h. auf Grund seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Menschheit und vermittelst der ihm geläufigen Begriffe Gesetz, Verheissung, Glaube und Gerechtigkeit, lösen lasse, will der Apostel nunmehr zeigen (Holsten, Jahrbücher 1879, S. 682 f.). Aber auch Hofmann (H. Schrift N. T. III, S. 629) und Weizsäcker (S. 256 f.) geben zu, dass solche aus theokratischen Anschauungen fliessende Bedenken gegen die Heidenmission nur von jüdischer oder judenchristlicher Seite her an die Gemeinde gebracht werden konnten. Pfleiderer erkennt an, dass für eine blos heidenchristliche Gemeinde die ganze Auseinandersetzung interesselos gewesen wäre (S. 497), und selbst Kneucker sieht sich in der Lage, angesichts der Stellen 9, 24. 11, 5. 7. 14. 16. 17. 25 „das Vorhandensein einiger weniger Judenchristen“ zu concediren (S. 53, vgl. S. 24: „vielleicht eine recht bedeutende Minderheit“). In der That konnte die ganze Frage nur für eine von judenchristlichen Voraussetzungen beherrschte Gemeinde dasjenige Maass von Bedeutung besitzen oder gewinnen, welches ihr hier zugeschrieben wird, zumal da Paulus, wo er im Verlaufe seiner Ausführungen die aus der Gesammtanschauung sich ergebenden Folgerungen für die Heidenchristen zieht (11, 13—32), diese als einen Theil des Ganzen ausdrücklich hervorhebt und innerhalb der *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* (9, 24) bestehenden Gesammtgemeinde einen besonderen Leserkreis abgrenzt mit der neuen Anrede *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* (11, 13). Diese will Weizsäcker freilich als direkte Anrede an die ganze Gemeinde fassen (S. 250 f.), wie er denn überhaupt im Gegensatze zu unserer Auffassung der Meinung ist, nur für Heiden hätte der in Rede stehende Anstoss von Bedeutung sein können (S. 290). Aber gewiss darf man fragen was denn eine derartige Versicherung, wie wir sie 11, 13. 14 lesen, wonach der Heidenapostel auf eine selbständige Bedeutung seines Amtes fast verzichtet, indem er den Reiz desselben nur in der dadurch erweckten Eifersucht der Juden sucht, Gewinnendes und Empfehlendes für eine heidenchrist-

liche Gemeinde gehabt haben solle (Mangold, S. 215f.). Alles, was er jetzt den Heidenchristen sagt, ist ja schliesslich nur wieder auf Beschwichtigung des jüdisch-christlichen Theils seiner Leser berechnet (Lipsius, S. 591. Mangold, S. 217 f. 221), es dient dazu, Israel für seine momentane Zurücksetzung zu trösten. „Für den geängsteten Geist und das wunde Gemüth der jüdischen Gläubigen bestimmt“, richtet sich der Abschnitt an die Heiden blos, weil diese „über den Unglauben und die Ausstossung Israels in unedler Weise jubelten“ (Holsten, S. 702. 706), und läuft auf die Eröffnung hinaus, dass die Heidenmission, wie sie den richtig verstandenen Weissagungen nicht im Wege stehe, so auch nur dazu dienen müsse, die endliche herrliche Erfüllung dieser Weissagungen durch die alle Geschichte abschliessende Bekehrung des ganzen Volkes um so sicherer herbeizuführen. Wie jener Trost und diese Zukunftsdeutung sich nur recht verstehen unter der Voraussetzung judenchristlicher Adresse, so weist auch der Anlass dazu, die Beunruhigung über die massenhaften Heidenbekehrungen, darauf hin, dass das damals in Rom übliche Missionsverfahren ein anderes war (Lipsius, S. 481).

Im praktischen Abschnitte des Briefes könnten schon die Warnungen vor Selbstüberhebung und die Mahnungen zu brüderlicher Eintracht, womit gleich 12, 3 beginnt, möglicher Weise Bezug nehmen auf das Verhältniss zwischen Heidenchristen und Judenchristen (Lipsius, S. 598), und Aehnliches gilt auch von der Begründung des Gebotes der Liebe 12, 8—10 (S. 604). Näher aber liegt es, in dem Abschnitte 13, 1—7 Bezugnahme auf den unruhigen Geist der römischen Judenschaft zu finden. „Denn für die Zeitlage des Römerbriefs, der noch in Quinquennium Neronis geschrieben ist, das von den Römern wie ein neuer Anbruch des goldenen Zeitalters begrüsst wurde, sind bei einer nationalrömischen Christengemeinde, die im Gehorsam gegen den römischen Kaiser aufgewachsen war, revolutionäre Neigungen zum Ungehorsam gegen die heidnische Obrigkeit kaum denkbar“ (Mangold, S. 226). Wohl aber konnte den Judenchristen aus ihren nationalen Erinnerungen (Pompejus, Herodes,

Quirinius, Caligula, Claudius), aus der ganzen jüdischen Vergangenheit noch etwas von der theokratischen Verachtung der illegitimen heidnischen Obrigkeit ankleben, deren Ursprung man nicht, wie hier Paulus lehrt, auf Gott, sondern eher gegentheils auf den Teufel zurückführte. So ist noch in den Homilien (15, 6. 7) die heidnische Obrigkeit etwas an sich Böses, dem man sich nur aus Noth unterwirft. Seit den Tagen des Gauloniten Judas zumal lag jedem richtigen Juden der Geist der Rebellion wider die römische Herrschaft im Blute, wie solches auch Kneucker anerkennt (S. 24) und Grafe selbst zugiebt (S. 92). Auch H. Schultz ist der gleichen Ansicht, nur dass er eine derartige Stimmung bei Provinzialen, also etwa unter den Juden zu Ephesus, begreiflicher findet als in Rom selbst (Jahrbücher f. deutsche Theol. 1876, S. 124 f.). Jegliche Heidenherrschaft lief dem theokratischen Recht (Deut. 17, 15) zuwider. Dass nur den Juden die Weltherrschaft gebühre, ist die gemeinsame Weltanschauung der jüdischen Apokalypsen jener Zeit. Gegen eine solche Stimmung wendet sich der Apostel, wenn er in der Obrigkeit nicht eine gottfeindliche, rechtswidrige Gewalt, sondern ein ordnungsmässiges Organ des göttlichen Weltregimentes erkannt wissen will, dazu gesetzt, die Idee des Rechts zu vertreten und durchzuführen. Im Interesse der christlichen Sache (vgl. Heinrici in der Zeitschr. für wiss. Theol., 1876, S. 523) will er den gefährlichen Sauerteig ausfegen, welchen die Kopflosigkeit der geborenen Abrahamssöhne für die ganze Gemeinde repräsentirte (Mangold, S. 226 f.). Diese Erklärung entspricht den geschichtlich nachweisbaren thatsächlichen Verhältnissen jedenfalls ungleich mehr, als eine Construction, welche im Widerspruche mit der Stellung der ganzen alten Kirche den Heidenchristen revolutionäre Neigungen zuspricht (Weizsäcker, S. 262. Wieseler, S. 77) und die charakteristische Warnung vor falscher Stellung zur Staatsmacht nur als ein Annexum zu 12, 17. 18 behandelt (Riggenbach: Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche 1868, S. 40. Pfleiderer, S. 492) oder als Prophylaxe (A. Harnack: Theol. Literaturzeitung 1881, S. 498 und Oltramare I, S. 99 f.). Wenn Nachklänge an

Röm. 13, 1—7 noch in dem Gebet für die Obrigkeit bei Clemens ad Cor. 61 zu einer Zeit begegnen, da die römische Gemeinde fragelos ihren judenchristlichen Anfängen längst entwachsen war, so kann daraus keine Instanz gegen die obige Deutung der zu Grunde liegenden Stelle entnommen werden (Mangold, S. 231 f.). Was ferner die ἀσθενοῦντες betrifft, welche weder Fleisch assen noch Wein tranken (14, 21), weil sie Beides für unrein (14, 20, vgl. Apg. 10, 14) hielten, so sind die Aufschlüsse, welche über diese theosophisch-asketische Richtung des Judenchristenthums Baur (Paulus I, S. 380 f. 384. 389 f.) mit Berufung auf Clem. Hom. 8, 15. 12, 6. 15, 7. Recogn. 7, 6. Epiphan. Haer. 30, 15. Clem. Al. Paed. II, 1, 16. Euseb. H. e. II, 23, 5. Augustinus c. Faust. 22, 3 gegeben hat, noch heute vollkommen ausreichend und genügend (vgl. Lipsius, S. 488. 606 f. Mangold, S. 82 f. 97. 212 f. 240), um in der betreffenden Richtung nicht etwa blos (pythagoreische) Askese im Allgemeinen (Eichhorn, Krehl Olshausen, Wieseler und Langen S. 35), sondern speciell essäische (Semler, Koppe, Meyer, Ritschl, Mangold, Reuss, Ewald, Hilgenfeld, Lipsius) oder doch wenigstens der essäischen analoge (Weizsäcker, S. 308 f. Pfleiderer, S. 489 f.) Askese zu erblicken. Die Bedenken gegen eine direkte Herleitung aus dem Essäismus hat Mangold (S. 242), die ältere Berufung auf blose Scrupulosität wegen heidnischer Opferspeise (Tholuck, de Wette) hat Wieseler (S. 81 f.) gründlich widerlegt. Dass dieselben Schwachen nach 14, 5. 6 auch heilige und profane Tage unterschieden, wird dann aber nicht etwa blos wie Gal. 4, 10 auf den jüdischen Kalender, d. h. Sabbathe und Festtage (Koppe, Eichhorn, Schmid, Weizsäcker) zu beziehen sein, wiewohl die Ebjoniten auch in dieser Beziehung ein Uebriges thaten (Baur S. 383), sondern eher auf Fasttage (Meyer-Weiss, S. 605. Mangold, S. 240. Ewald spricht S. 420 möglichst verkehrt vom christlichen Sonntag). Der aber 14, 2 πιστεύει φαγεῖν πάντα kann ein im Uebrigen gesetzlicher Jude sein, sofern der Gegensatz von λάχανα darauf führt, dass er κρέα (14, 21) nicht für etwas hält, das κοινὸν δι᾽ ἑαυτοῦ wäre (14, 14). Unter Voraussetzung der Zulässigkeit eines solchen

Verständnisses von 14, 2. 5 fällt die von Weizsäcker (S. 260 f. 292), Grafe (S. 42), Wieseler (S. 70 f. 80 f.), Schürer (S. 332f.) und Pfleiderer (S. 489f. 532 f.), erhobene Instanz als ob das heidenchristliche Gros der Gemeinde sich der jüdischen Schwachheit gegenüber seiner „Stärke" gerühmt, was nur Sache einer entschiedenen Majorität sein könne. „Auch die zähe asketische Praxis eines kleinen Häufleins christianisirter Essener war vollkommen im Stande, die Unduldsamkeit eines werkgerechten Judenchristenthums zu erregen, das in gesetzlicher Correctheit übergesetzlichen Extravaganzen glaubte entgegentreten zu müssen" (Mangold, S. 243). Der Epilog 15, 14 f. darf aus bekannten Gründen überhaupt nur sehr vorsichtig benutzt werden. Während die Einen aus 15, 14—19 die Ansicht gewinnen, dass der Apostel auch hier einem heidenchristlichen Publikum gegenüber Recht und Beruf, an sie zu schreiben, aus seinem Heidenapostolat ableite und die Bemerkung, *τολμηρότερον ἀπὸ μέρους* (15, 15) geschrieben zu haben, besonders auf die Ermahnungen 12, 1—15, 13 beziehen, finden die Andern eine solche Entschuldigung seines freimüthigen Auftretens als Sachwalter der Heidenmission unter Bezug auf seinen speciellen Beruf vielmehr nur vor einer judenchristlichen Gemeinde angebracht und am Platze (Mangold, S. 210 f.). Wenn er das, was 15, 16 über seine Eigenschaft als *λειτουργὸς Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη* gesagt war, 17—21 gegen den Verdacht leerer Prahlerei sicher stellt, so gelte das so gewiss judenchristlichen Verdächtigungen, wie die verwandten Stellen 2. Kor. 10, 12 — 18. 12, 11. 12 (S. 105 f. 211). Nur die Rücksicht auf ein so gestaltetes Publikum erklärt jene eigenthümliche Unsicherheit bezüglich des gewünschten Eindrucks, jenes vorsichtige Sondiren des Bodens, welches sich übrigens nicht blos in den captivirenden Redewendungen des Epilogs (Langen, S. 36), sondern auch schon früher in der auffälligen Art verräth, womit sich 2, 1 f. die Beziehung auf das Judenthum nur zu errathen giebt, namentlich aber in *Ἰουδαίῳ πρῶτον* 1, 16 (trotz B G). 2, 9. 10, in *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* 3, 2, in der Abwehr jedes Gedankens an Feindschaft gegen sein Volk 9, 1 f., verbunden mit der

9, 4. 5 folgenden tendenziösen Hervorhebung der dem Briefsteller eignenden Fähigkeit, die Vorzüge der jüdischen Geburt zu schätzen.

Damit haben wir eine Eigenthümlichkeit des Römerbriefes berührt, welcher im Interesse der Bestimmung des Leserkreises noch weiter nachgegangen werden muss. Es ist gerade von den hervorragendsten Vertretern der judenchristlichen Adresse darauf hingewiesen worden, wie sich der Römerbrief von den vorhergehenden Sendschreiben, welche ganz dem Gegensatze zum Judaismus gewidmet sind, durch einen mildern, ausgleichenden und conciliatorischen Charakter unterscheide; vgl. in diesem Betreff das Referat Grafe's über Baur S. 21, Krehl S. 13, Hilgenfeld S. 19f., Holsten S. 21 f. Ausserdem aber auch Lipsius, S. 473 f. Pfleiderer: Paulinismus, S. 311 f. Protestantische Kirchenzeitung 1877, S. 223 f. Jahrbücher 1882, S. 498. 500. 503 f. Nach Holsten insonderheit hat Paulus mit der Zeit die Nothwendigkeit gefühlt, um des Christenthums willen das Judenchristenthum mit dem Heidenchristenthum auszusöhnen, und kommt daher hier dem ersteren bis an die äussersten Grenzen des Möglichen entgegen (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1872, S. 465. Jahrbücher 1876, S. 84 f. 1879, S. 99f.), wie z. B. aus Röm. 11, 16 f. erhelle, wonach der Charakter des Bundesvolkes trotz des Unglaubens der gegenwärtigen Generation aufrecht erhalten bleibt (Lipsius S. 592), besonders aber aus dem 14. Kapitel, sofern Paulus dieselbe Schonung, welche er hier den absonderlichen Vorschriften essenischer Asketen zu Theil werden lässt, selbstverständlich auch für solche bereit halten muss, welche sich an die im Gesetze des Moses begründeten Speiseverbote halten, wie ja auch die Kalenderfrage direkt das Judenchristenthum als solches berührt (Lipsius, S. 607 f.). In dieser und allen in gleicher Richtung laufenden Beobachtungen liegt die Erledigung der von Weizsäcker (S. 249) und Kneucker (S. 17. 22) geltend gemachten Instanz, dass Paulus doch auch nach Galatien und Korinth, wo die Heidenchristen zweifellos in der Mehrzahl waren, antijudaistische Polemik richte, folglich der Schluss von letzterer auf Judaismus des angeredeten

Publikums nicht bestehen könne. So könnte man z. B. sagen, dass wenn πάλιν εἰς φόβον Röm. 8, 15 auf jüdisch geborene Leser schliessen liesse (so Lipsius, S. 563. Holsten, S. 357), dies auch mit πάλιν ζυγῷ δουλείας Gal. 5, 1 der Fall sein müsste; aber gerade das parallele πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα Gal. 4, 9 verglichen mit 4, 3 und im Vereine mit 3, 19. 20 beweist, dass im Galaterbriefe Paulus das jüdische Gesetz mit den heidnischen Religionsformen coordinirt, also im Vergleich zu der Behandlung, welche ihm mit Rücksicht auf den jüdisch-christlichen Leserkreis Röm. 7, 12. 14 zu Theil wird, herabsetzt. Dass dagegen die absolute Werthung des Gesetzes im Römerbrief nicht angetastet wird, zeigt, dass der Apostel in seinem römischen Publikum ein jüdisch-christliches Bewusstsein vor sich hat, welches er auf dessen eigenem Boden zu überwinden sucht (vgl. Lüdemann, S. 206. 210. 214. Auch W. Brückner: Was ist Rechtfertigung aus dem Glauben? 1872, S. 3). Nicht minder deutlich contrastirt der Römerbrief mit den Korintherbriefen, insofern das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ Gal. 5, 11 = 1. Kor. 1, 23 im Römerbriefe bis auf die leise Andeutung 6, 6 umgangen (Holsten, 1876, S. 109. 1879, S. 103) und im Vergleiche mit 2. Kor. 3—5. 10—12 zurückhaltende und schonende Kritik des alttestamentlichen Standpunktes geübt wird (Heinrici a. a. O. S. 472).

Noch bleibt ein Wort zu sagen übrig bezüglich der Vorgeschichte der römischen Gemeinde, worüber Neubauer eine vollständige Uebersicht der Literatur giebt. Diese Geschichte lässt sich zu Gunsten eines jüdischen Ursprungs und judenchristlichen Charakters der Gemeinde auf keinen Fall mehr in demjenigen Sinne verwerthen, wie auf Grund der mit Irenäus anhebenden patristischen Tradition die katholische Kirche gethan hat, indem sie den Petrus zum Stifter und ersten Bischof der römischen Christenheit erhob. Da aber noch Thiersch Apg. 12, 17 im Sinne einer Reise nach Rom fasst, wo Petrus von der Synagoge aus das Christenthum verbreitet haben soll (Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. 1879, S. 95. 97. Vgl. dagegen Kneucker, S. 56), so mag hier daran erinnert werden, dass selbst katholische

Gelehrte, wie Hug, Klee, A. Maier, diesen Standpunkt aufgegeben haben; kürzlich hat auch Joseph Langen wieder gezeigt, dass Petrus unmöglich vor Paulus in Rom gewesen, überhaupt frühestens um 63 dahin gekommen sein kann (S. 17 f. 23 f. 40 f.). Dabei hat es selbst dann sein Verbleiben, wenn der paulinische Grundsatz, nicht auf fremden Grund zu bauen, wie er Röm. 15, 20 gerade der Gemeinde, um die es sich handelt, gegenüber zum Ausdruck gelangt, als Nachbildung von 2. Kor. 10, 15 zu beurtheilen wäre. Eine von Petrus gegründete Gemeinde durfte Paulus auf keinen Fall aufsuchen. Da nun aber auch er nicht Stifter der Gemeinde sein kann, vielmehr in Rom schon längere Zeit Christen gewesen zu sein scheinen, ehe Paulus dahin schrieb (Röm. 13, 11. 16, 7?), erhebt sich die Frage, woher diese nach Rom oder wie an sie in Rom das Christenthum gekommen sei.

Nach Kneucker wäre das Christenthum um 52 durch Titus in Rom gepredigt worden und die Gemeinde sonach von Anfang an heidenchristlich und paulinisch gewesen (S. 9 f. 11 f. 13. 15 f. 17. 25. 42 f. 57). Paulinische Männer haben auch nach Wieseler, und zwar bald nach 40 (S. 62), bei Gründung der römischen Gemeinde mitgewirkt, nach Godet geradezu das Christenthum nach Rom gebracht (I, S. 87 f.), und nach Oltramare sind die aus verschiedenen Gegenden der Reiches zufällig in Rom sich begegnenden Gläubigen erstmalig von Aquila und Prisca, als diese aus dem Orient zurückgekehrt waren, zu einer (wesentlich paulinischen) Gemeinschaft gesammelt worden (I, S. 81 f. 90 f.). Speciell wären es nach Renan Gläubige aus Puteoli und Ostia gewesen, welche sich in Rom sammelten, ohne irgendwie mit der Synagoge in Berührung zu treten (L'antechrist, S. 7 f.). Jedenfalls ist die Rechnung mit mehr zufälligen Ursachen (so Oltramare, S. 85 f. Wieseler, S. 58. Reuss: Epîtres Paulinennes, II, 1878, S. 7) der sie zu Gunsten einer sehr fragwürdigen Hypothese verwerfenden Ansicht Kneucker's (S. 7) vorzuziehen. Immer noch eher als mit einem römischen Aufenthalt des Titus zu einer Zeit, da dieser Titus noch nirgends in der beglaubigten Geschichte aufgetaucht ist (gegen S. 14 f.

vgl. Zeitschrift für wiss. Theol., 1881, S. 411 f.), dürfte man aus 1, 12. 2, 16. 15, 14. 15. 22—24. 30—32. 16, 17. 25 (Kneucker, S. 13), mit noch mehr Recht vielleicht aus dem τύπος διδαχῆς 6, 17 (Weiss, S. 315. Pfleiderer, S. 495 gegen Lipsius, Holsten, Grafe, S. 47) auf eine im Allgemeinen für Paulus günstige Stimmung in Rom schliessen. Näher besehen halten aber alle diese Beweise nicht Stich, und lässt sich nichts behaupten, was über Bekanntschaft der römischen Christen mit dem Missionswerke des Paulus im Allgemeinen und über persönliche Verbundenheit mancher Mitglieder der Gemeinde mit ihm (falls 16, 3—16 nach Rom adressirt ist) hinausginge. Eher schon darf man damit rechnen, dass „Ausländer von Rom" nach Apg. 2, 10 als Zeugen der Entstehung der ersten Christengemeinde erscheinen und dass, falls sie als nicht wieder nach Rom zurückkehrend zu denken wären (Wieseler, S. 56), es doch sonst an Verkehr zwischen der römischen und der syrischen Judenschaft keinesfalls mangeln konnte. Thatsache ist die ausserordentliche Ausbreitung, welche das Judenthum in Rom gefunden, seitdem Pompejus 64 v. Chr. jüdische Sklaven daselbst in Masse importirt hatte. Die später Freigelassenen (liberti) besetzten ein eigenes Quartier jenseits des Tibers. Die Nachricht, dass diese „Libertiner" auch in Jerusalem eine Synagoge besassen (Apg. 6, 9), spricht an sich schon für die Verbindung der römischen Juden mit Jerusalem — eine Verbindung, welche durch Festbesuche, Entrichtung der Tempelsteuer und die römische Verwaltung Judäas an Intensität nur noch gewinnen mochte. Bei der a priori bestehenden Wahrscheinlichkeit, wornach die Kunde, dass in Palästina ein Messias aufgetreten sei, in Rom nur bei Juden und Judengenossen Verständniss und Widerhall finden konnte (vgl. Langen, S. 19 f.), wird auch nur in der Synagoge die Wiege des römischen Christenthums zu suchen sein. Einfälle und Vermuthungen, die anderswohin zielen, könnten nur Beachtung finden, wenn keinerlei fest überlieferte Data in den Rahmen der zu bildenden Combination hineinragen würden. Im betreffenden Falle aber muss der Hervorgang des römischen Christenthums aus dem Judenthum, darin auch Schürer (S. 332)

mit Mangold (S. 243 f.) übereinstimmt, schon darum behauptet werden, weil sich einer solchen Construction die bekannte Notiz des Suetonius in der Biographie des Claudius zur Verfügung stellt. Die nur ganz ausnahmsweise noch von Hofmann (III, S. 630 f.), Wieseler (S. 58 f.), Godet (I, S. 81 f.) und Oltramare (I, S. 88) bestrittene Verwerthbarkeit derselben für die Entwickelungsgeschiche des römischen Christenthums hat Mangold (S. 244 f.) auf's Neue dargethan. Aber gerade über die Folgen des Edictes für die christliche Gemeinde besteht eine tiefgreifende Differenz zwischen ihm, der das jüdische Christenthum sich von jetzt ab in völliger Lostrennung von der Synagoge weiterentwickeln lässt (S. 249), und Weizsäcker, welcher in der Nachfolge von Hug, Olshausen (Römerbrief, S. 45 f. Vgl. dagegen Baur, I, S. 362 f.) und Anderen (vgl. die Literatur bei Oltramare S. 88 f.) die zuvor judenchristliche Gemeinde durch die Judenvertreibung in eine vorzugsweise heidenchristliche sich umwandeln lässt. Der impulsore Chresto entstandene Tumult habe zur baldigen Ausscheidung der messiasgläubigen Glieder aus dem Judenthum Veranlassung gegeben, und das auf solche Weise dem losen Zusammenhange mit der Synagoge vollends entzogene Christenthum habe während der Dauer des Exils der Juden sich um so mehr als heidenchristliche Gemeinde weitergebildet (S. 265 f. 306 f.) Nach Langen mussten unter Claudius mit den Juden auch die Judenchristen die Stadt verlassen, um erst unter Nero zurückzukehren. Einstweilen hatte sich eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde um einige zurückgebliebene Proselyten angesetzt (S. 27. 33. 35). Für derartige, an sich ja gar nicht unwahrscheinliche Combinationen liegen aber die Beweise nur in der Thatsache, dass mindestens erst zehn Jahre später die römische Obrigkeit unter Nero zwischen Juden und Christen zu scheiden weiss und dass vollends seit den Zeiten des Clemensbriefes an dem wesentlich heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde kein Zweifel sein kann. Mögen aber auch die Christiani des Tacitus (Ann. 15, 44) ihrer Mehrzahl nach Heidenchristen gewesen sein, so folgt daraus noch gar nichts für die nationale Beschaffenheit des Leserkreises,

welchen Paulus im Winter 58 auf 59 voraussetzt (Mangold S. 251). Ja selbst aus der von bekannten Schwierigkeiten gedrückten Erzählung der Apostelgeschichte über seine Aufnahme in Rom erhellt höchstens die Unheilbarkeit des Bruches, welcher durch die Messiasfrage in der römischen Judenschaft schon unter Claudius eingetreten war (S. 253). Der Philipperbrief aber lässt sich recht wohl für die Hypothese herbeiziehen, dass erst in Folge des persönlichen Auftretens des Paulus in Rom die Heidenmission in Aufnahme kam, der Umschwung in der Gemeindezusammensetzung sich vollzog (1, 12—14. 4, 22), wie andererseits die Stellen 1, 15 f. 18. 3, 2 f. auf das Erstarken einer judaistischen Opposition hinweisen (S. 255 f.). Was über die weitere Entwickelung der letzteren Mangold aus dem Hebräerbrief (S. 258 f.) beibringt, scheint mir durchaus wohl begründet, und ich habe Aehnliches gleichzeitig in derselben Richtung geltend gemacht (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1884, S. 1 f.). Weizsäcker (S. 278 f.) und Kneucker (S. 48) haben das Zeugniss der Katakomben angerufen. Erhärten lässt sich daraus höchstens, dass schon um oder seit 100 vornehme und reiche Heidenchristen in der Gemeinde waren (Mangold, S. 255), daneben aber auch Anlehnung gerade an den jüdischen Brauch statt hatte (Hasenclever in diesen Jahrbüchern 1882, S. 56).

Gleichwohl muss ich zum Schlusse bekennen, dass die scharfsinnige und beredte Vertretung, welche die heidenchristliche Adresse seit 1876 gefunden hat, nicht ohne Wirkung an mir vorübergegangen ist. Wie Schürer Mangold's Zurechtlegungen von 1, 5. 6. 11, 13 möglich, die von 1, 13 f. 15, 14 f. aber unmöglich findet (S. 331 f.), so bleibt auch in mir ein gewisser Zwiespalt der Eindrücke haften, die vom Eingang und den drei Schlusskapiteln einerseits, vom ganzen Corpus doctrinae und sonstigem Inhalte andererseits ausgehen. Reuss, der in seiner deutschen „Geschichte der h. Schrift. N. T.“ (5. Aufl. 1874, I, S. 96) eine judaistische Mehrheit in Rom angenommen hatte, lässt in seinem französischen Bibelwerke (Les épîtres Pauliniennes, II, 1878, S. 8 f.) das Pro und Contra gleichberechtigt erscheinen, um schliesslich une erreur quelconque dans les méthodes critiques et

exégétiques zu vermuthen (S. 9) und darauf aufmerksam zu machen, dass Paulus hier, wo er zum ersten mal an eine Gemeinde schreibt, die er aus eigner Anschauung gar nicht kennt, nicht sowohl Minoritäten oder Majoritäten von Juden- und Heidenchristen vor sich haben dürfte (S. 10), als vielmehr des types tels qu'ils se rencontraient aussi ailleurs, tels que l'apôtre les avait sous les yeux au moment où il écrivait ... Il suppose que ces tendances et ces conceptions existent à Rome comme ailleurs, et c'est là ce qui nous explique comment on a pu trouver tour à tour des textes qui en signalaient la présence et qu'on a eu seulement tort de vouloir interpréter de manière à faire valoir les uns exclusivement et aux dépens des autres (S. 11). In der That passt es nur auf den praktischen Theil des Briefes, was Mangold von der genauen Kenntniss bemerkt, welche Paulus von den Zuständen in Rom beweise (S. 28). Dagegen eignet dem Römerbrief in seinem grössern, d. h. dem lehrhaften Theil im Vergleich mit den früher geschriebenen Briefen ein gewisser Mangel an Localton, und das ist es, was immer wieder dazu einlädt, die speciellen und concreten Entstehungsverhältnisse zu vergessen und in ihm eine „ökumenische Epistel" zu finden (Lorenz, S. 7). Mit andern Worten: die Frage nach der Beschaffenheit des Leserkreises tritt im Grunde ganz zurück hinter der Frage nach dem Zweck des Briefes. Kommt es darauf an, dass der Apostel sein Recht erweise, nach Rom zu schreiben, so scheint kein Zweifel zu bestehen, dass eine im Mittelpunkt der Heidenwelt befindliche und genug unbeschnittenes Volk umfassende Gemeinde zu den Heiden gezählt werden darf (1, 5. 6. 13—15). Vergegenwärtigt er sich dagegen diejenigen Elemente, von deren religiöser Vorbildung (7, 1) und innerer Vorgeschichte (7, 4—6), von deren Antipathien (3, 5—8. 11, 1. 11) und Sympathien (3, 1—4. 9. 9, 1—5. 10, 1. 2), von deren ganzer Art, auf sein Evangelium zu reagiren, er sich ein bestimmtes Bild macht (6, 1. 15. 7, 7), die er darum auch sofort anredet (2, 1. 17—27), so sind das fragelos geborene Juden, deren theokratische Vorzüge er anerkennt, deren sittliche und religiöse Bedenken er schonend beseitigt, deren Missverständnisse er zurückweist.

Kurz — sie sind ihm die Hauptpersonen in Rom; auf sie kommt es ihm an. Ob sie aber darum gerade in der Mehrheit, und wie überhaupt die statistischen Verhältnisse der Gemeinde beschaffen waren — diese Preisfragen hätte er im Augenblicke, da er vorläufig einmal brieflich mit ihr anknüpfte, am Ende selbst nicht zu lösen vermocht.

Nachschrift. Obiges war im Herbst 1884 geschrieben. Mittlerweile konnte ich das Resultat in meinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.“ (1885, S. 250) wiederholen, während von der Hand Holsten's zwar noch nicht der oben (S. 111) erwartete Commentar, wohl aber ein belehrender Aufsatz über „Mangold's Römerbrief“ erschienen ist (Protest. Kirchenz. 1885, S. 195 f.). Er hält darin die oben (S. 112) gekennzeichnete Position fest, lässt aber den Paulus durch Röm. 1, 5 nicht mehr als Universalapostel gekennzeichnet werden, sondern Heidenapostel bleiben: eben dazu habe Gott ihn zu den Zwölfaposteln hinzuberufen, damit Glaubensgehorsam unter allen Heiden (so muss *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* übersetzt werden) im Gegensatze zu dem Einen Volke der Juden hergestellt werde (S. 201 f.). Die Apposition in 1, 6 aber ist weder concessiv (Weiss, Weizsäcker), noch causal (Mangold), noch exegetisch (Volkmar), sondern prädicativ zu fassen: unter welchen (allen Völkern) auch ihr, die Gläubigen in Rom, Juden wie Heiden *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* seid. Zum Schlusse beweist auch 1, 7 noch einmal, dass die ganze Stelle Juden und Heiden, wie sie zusammen die römische Christenheit bilden, im Gegensatze zu dem, was sie *φύσει* sind, unter einer gemeinsamen religiösen Anschauung von dem, was sie *θέσει θεοῦ* sind, zusammenfassen will (S. 203).

Leovigild, König der Westgothen in Spanien und Septimanien (569 bis 586), der letzte Arianerkönig.

Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte.[1])

Von

Dr. phil. **Franz Görres**
zu Düsseldorf.

A. Leovigilds Anfänge: Regierungsantritt und erstes Decennium (569—579).

I. Bedeutung und correcte Schreibweise des Namens Leovigild. Die Theodosia-Fabel.

1. Es gibt zwei Etymologieen des Namens unseres Gothenfürsten, eine ältere und eine jüngere. Was die erstere betrifft, so leitete zuerst Hugo Grotius (s. dessen Prolegomena zu seiner Ausgabe der Hist. Gothor., Vandalor. etc. Isidori Hisp., Paris. 1605) den Namen vom lateinischen ‚leo' ab und übersetzte demnach „Leovigild" mit „Löwenheld" („leoni par"), so auch Aschbach, Westgothen S. 196. Die neuere gothische Sprachforschung dagegen bringt den Namen mit dem gothischen ‚liub', althochdeutsch ‚lieb' (carus) in Zusammenhang und übersetzt demgemäss „Leovigild" mit ‚is, qui carus habetur'; der Name bedeutet wörtlich Jemanden, der als „werth, lieb" gilt, der für „theuer" angesehen wird. Der Name Leovigild bezeichnet im Grunde nur den verstärkten Namen „Liuva" und lässt sich etwa mit „Liebling" oder (etwas frei) mit „Liebling des Volkes" wiedergeben (vgl. E. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch I, S. 842 f.

1) Vgl. zu dieser Studie Leopold von Ranke, Weltgeschichte IV 2, Leipzig 1883, S. 172—180. 239 f. 231.

847, Pfahler, Deutsche Alterthümer, S. 691). Welche von beiden Deutungen die richtige, ist streitig.

Die Handschriften der Autoren geben unzählige Varianten des Namens, aber die ursprünglichste und correcteste Schreibweise ist ohne Zweifel „Liuvigild", und zwar nach Ausweis des epigraphischen und numismatischen Quellenmaterials: Liuuigildus (= Liuvig.) heisst es auf Münzen; Liuvigildus begegnet in der Inschrift bei Aem. Hübner, Inscr. Hisp. christ. Nr. 76, S. 22. Indess erhellt aus demselben authentischen Material, und zumal aus den Münzen, dass gegen Ende des 6. Jahrhunderts, ja schon bei Lebzeiten des grossen Gothenkönigs, „Liuvigildus" abgeschwächt wurde in „Leuvigildus" und Leovigildus. Die Form „Leuvigildus" kommt schon in einer gleichzeitigen septimanischen Inschrift vor (bei Ruinart, ed. Greg. Tur. opera, S. 1393). Auf 17 Münzen erscheint die älteste Form „Liuvigildus". Dreizehn Medaillen weisen bereits die Form Leovigildus auf. Auf einer Münze (von Reccopolis) heisst der Gothenkönig Leuvigildus. Da die zuletztgenannte Medaille dem letzten Regierungsjahre des Königs (585/86) angehört, und da der Monarch auf den genau um dieselbe Zeit geprägten Münzen von Narbonne bald „Liuvigildus", bald „Leovigildus" genannt wird, so unterliegt es keinem Zweifel, dass gegen Ende von Leovigilds Regierung alle drei Formen seines Namens bereits promiscue auf officiellen Documenten vorkamen, also als völlig gleichberechtigt galten. Ich halte an der Bezeichnung Leovigild fest, weil sie die gebräuchlichste ist und die Autorität der Acten des Toletanum III von 589 (Mansi IX, S. 986) und vor Allem unserer Hauptquelle, des Chronisten Johannes von Biclaro (nach den meisten Msc.), für sich hat.[1])

---

1) S. meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge", Forschungen zur deutschen Geschichte XII (1872), H. 3, (S. 593—618), S. 595 f. und „Nachträge" (Forschungen XIII (1873), H. 3 (S. 634—645), S. 640f., Aloiss Heiss, Description générale des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 82—84, Nr. 6a. 9. 12. 14—19 (incl.) 21. 21a. 25. 28. S. 84, Nr. 23; S. 96 f., Nr. 1—7. 8a, pl. III; S. 96, Nr. 1a; pl. XIII, Nr. 3, S. 97, Nr. 8, pl. III, sowie meine demnächst in der Ersch'-Gruber'schen „Encyklopädie" zum Abdruck gelangenden Artikel „Liuva I. u. II.".

2. Ueber die Antecedenzien des letzten arianischen Gothenkönigs ist leider so gut wie nichts bekannt, und es kann daher nicht genug bedauert werden, dass wir den innern Entwicklungsgang dieses hervorragend befähigten Herrschers nicht mehr im Einzelnen verfolgen können. Nur ein Factum aus dem Vorleben Leovigilds steht nach den Berichten der Zeitgenossen unumstösslich fest. Der Bruder Liuvas war nämlich zweimal vermählt, und seine erste Ehe fällt in die Zeit vor seiner Erhebung; zur Zeit seines Regierungsantritts war die erste Gemahlin, die Mutter des „Martyrers" Hermenegild und Rekareds des Katholischen, des „zweiten Constantin", nicht mehr am Leben. Die gewöhnliche Meinung geht nun dahin, diese erste Gemahlin des arianischen Monarchen sei eine Katholikin Namens Theodosia aus hochberühmtem orthodoxen Hause, eine Schwester der Bischöfe Leander, Isidor und Fulgentius von Sevilla resp. von Astigi und der Nonne Florentina gewesen[1]). Ich erwidere: Diese Ansicht ist falsch, die Theodosia ist unter die fingirten Persönlichkeiten zu verweisen; Folgendes meine Gründe:

I. Die zeitgenössischen Quellen kennen keine Theodosia: a. Bei Joh. Bicl. a. 7. Justini jun. heissen die beiden Prinzen „filii ex amissa uxore", und in ähnlicher Weise bedient sich Greg. Tur. hist. Franc. IV, 38. V, 38[2]). IX, 1 in Betreff der ersten Gattin Leovigilds der Ausdrücke alia uxor, prima uxor. b. Zwei der angeblichen Brüder Theodosias selber, Isidor (de viris illustribus c. 41) und zumal Leander (Sanctimonialium regula ad Florentinam sororem, cap. ultim. bei Mabillon, Annales ordinis s. Benedicti Paris. 1703 I, S. 157

1) Auch die Herausgeber der jüngst erschienenen Monumenta-Ausgabe Gregors von Tours halten mit Ruinart daran fest, Theodosia wäre Leovigilds erste Gemahlin gewesen (Greg. Tur. hist. Franc. edd W. Arndt et Br. Krusch, Pars I, Hannoverae 1884, S. 230, Note 1 zu V 38, S. 259, Note 1 zu IX 1). — Uebrigens bietet der Gregorische Text in dieser neuen Ausgabe, wenigstens in allen auf Leovigild und Hermenegild bezüglichen Partieen, nirgends irgendwie erhebliche Abweichungen vom Ruinart'schen Text (s. auch Pars II des Arndt-Krusch'schen Gregor von Tours, Hannov. 1885).

2) V 38 nach der Monumenta-Ausgabe, V 39 nach Ruinart.

und Arevalus, Isidor. Hisp. opera I, p. 6) nehmen Anlass, sich über ihre Familienverhältnisse sogar mit einiger Ausführlichkeit zu äussern, sagen aber kein Wort über eine Schwester Namens Theodosia.

II. Weder Fredegar, der fränkische Fortsetzer Gregors von Tours in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts (hist. Franc. epit. c. 82), noch selbst der frühestens dem 8. Jahrhundert angehörende anonyme nordspanische Biograph Isidors kennen die Theodosia; das Schweigen des letzteren ist als ein beredtes zu bezeichnen, da er sich über die Geschwister und die ganze Familie Isidors mit Ausführlichkeit und bewundernder Emphase ausspricht (vita s. Isidori etc. bei Arevalus II, p. 454, cap. I).[1])

III. Erst 700 Jahre nach dem Tode Leovigilds taucht „Theodosia, die Mutter Hermenegilds", in der spanischen Tradition auf: um die Mitte des 13. Jahrhunderts gibt der Chronist Lucas von Tuy dem gläubigen Leser über Namen, Religion, ja sogar über den Stammbaum der ersten Gemahlin Leovigilds die im authentischen Quellenmaterial vermissten Aufschlüsse, indem er in den isidorischen Text der hist. Gothorum folgende Stelle einschiebt (Lucae Tudensis chron. mundi lib. II, Hisp. illustr. IV, S. 49): Qui (Leuuigildus) cum primo christianus (nach dem Sprachgebrauch des orthodoxen Fanatismus = catholicus!) haberetur, Theodosiam filiam Severiani ducis Carthaginensis, filii regis Theuderici, duxit uxorem; ex qua Ermegildum et Reccaredum filios suscepit.

IV. Der apokryphe Charakter dieses Berichtes erhellt schon daraus, dass er zwei handgreifliche Unwahrheiten enthält: a. Severian, der Vater Leanders, wird Dux oder Statthalter der Carthaginensis genannt; Isidor (l. c.) sagt aber blos: Leander genitus patre Severiano Carthaginiensis provinciae etc., bezeichnet seinen Vater Severian also einfach als einen Provinzialen, Angehörigen der Carthaginensis. b. wird uns von Lucas Tudensis die monströse Behauptung vorgeführt, Leovigild hätte anfangs als Katholik gegolten!

V. Auch die Motive der Theodosia-Fabel liegen klar

---

1) S. Arevalus a. a. O. S. 452, Note 1 und I, S. 76 f., cap. XIII.

vor: a. die Mutter des Blutzeugen Hermenegild und Rekareds, des ersten katholischen Königs von Spanien, soll der Nachwelt als Katholikin gelten. b. Um den Ehebund der frommen Theodosia mit dem ketzerischen Monarchen und die Einwilligung der eifrig orthodoxen Familie der ersteren in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen, wird das Unglaubliche als wahr vorausgesetzt, dass nämlich Leovigilds Arianismus dem Hause Severians anfangs nicht bekannt gewesen sei. Es muss also in Betreff der ersten Gattin des arianischen Königs mit einem ‚parum liquet‘ sein Bewenden haben. Gewiss ist die Annahme wahrscheinlicher, dass sie, wie ihre Nachfolgerin Goisvintha, Arianerin gewesen, aber mit Bestimmtheit zu leugnen, dass sie der Orthodoxie angehört, geht auch nicht an, da es nachweislich in dem Jahrhundert vor Rekareds Conversion Mischehen zwischen (arianischen) Gothen und (katholischen) Romanen gegeben hat (s. Dahn, Könige VI, S. 82). Gegen die Annahme Florez' und Arevalos, die auch die erste Gemahlin Leovigilds zu einer Gothin machen, lässt sich nicht viel einwenden (Florez, España Sagrada IX, Areval. I, p. 118). Die beiden spanischen Forscher wissen aber auch den Namen ihrer gothischen Mutter Hermenegilds mitzutheilen: sie soll „Rinchildis“ geheissen haben. Diese letztere Nachricht ist zu bezweifeln, da unsere Quellen darüber schweigen, und die genannten Kritiker sich ganz unbestimmt auf „vetusti historici“ berufen.

Bereits vor 13 Jahren habe ich die Ungeschichtlichkeit der Theodosia nachgewiesen, und zwar in meinen Aufsätzen „Ueber die Anfänge Leovigilds“, a. a. O. S. 597 ff., und „Hermenegilds Aufstand“, Ztschr. f. histor. Theol. 1873, H. 1 (S. 1—109) S. 19, Anm. 52. Dahn (Anzeige meiner soeben erwähnten beiden Studien in der „Kritischen Vierteljahrschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“ von A. Brinz und J. Pözl, Bd. XV, München 1873, H. 4, S. 592—596)[1]) erkannte zwar das Zutreffende meiner Argumentation in vieler Hinsicht an, glaubte aber doch im Wesent-

1) Von Neuem abgedruckt in Dahn's „Bausteinen“ II. (Berlin 1880), S. 291 f.

lichen an der Theodosia-Tradition festhalten zu müssen. In seiner jüngsten Publikation dagegen (s. Germanische Studien [a. u. d. T. Bausteine, 6. Reihe], „Leovigild“, S. 301) gibt mir der gründliche Kenner der germanichen Vorzeit Folgendes zu: „In scharfsinniger Weise hat Dr. Görres die Abstammung der Theodosia von Severianus und was damit zusammenhängt in Zweifel gezogen und diesen Theil der Ueberlieferung in der That als sehr fragwürdig dargewiesen.“

II. Leovigilds Regierungsantritt und Kriegsthaten. (569—577 incl.)[1]

1. Der bisherige Statthalter Septimaniens, Liuva, der Mann des Friedens, zu Narbonne zum Könige des Gothenreichs ernannt (Ende 567 oder April 568), erkannte gar bald die Unmöglichkeit, auf die Dauer allein die dornenvolle Bürde der Herrschaft zu tragen, und erhob daher schon in seinem zweiten Regierungsjahre (569, im Januar oder April) Leovigild, seinen ungleich kräftigeren Bruder, zum Mitregenten mit dem Rechte der Nachfolge, überliess ihm den unabhängigen Besitz Spaniens und behielt sich selbst bloss die Verwaltung von Septimanien vor.[2]) Die Ernennung Leovigilds zum Mitregenten war die grösste Wohlthat, die Liuva seinem Volke hätte erweisen können; in dem Vater Rekareds erblicken wir den Retter der westgothischen Nation.

Unter den ungünstigsten Verhältnissen übernahm der neue Herrscher die Verwaltung Spaniens. Die Byzantiner hatten seit der Zeit des für die Gothen so verderblichen Interregnums ihre Besitzungen im Süden der Halbinsel immer weiter ausgedehnt und benutzten geschickt die Erbitterung der rechtgläubigen Einwohner wider die ketzerischen Germanen zur Vergrösserung ihres Gebietes, zumal da Leovigild

1) S. alles Nähere, zumal die Auseinandersetzung mit der neueren Literatur, in meinem Aufsatze „Leovigilds Anfänge“ a. a. O. S. 593—608 und in meinem Artikel „Liuva I.“ a. a. O.; s. auch den histor.-geogr. Atlas von Spruner-Menke, Liefg. II, Karte 76 u. 14.

2) S. Joh. Bicl. a. 3. Iustini imp., Isid. Hisp. aera 605; minder correct: Greg. Tur. IV 38 und hiernach Fredeg. Hist. Franc. epit. c. 63. Das Nähere in meinem Art. „Liuva I.“.

im ersten Regierungsjahr noch nicht im Felde erscheinen konnte. Cordova, die echt romanisch gesinnte Stadt, war der Mittelpunkt einer kirchlich-politischen Insurrection des Südens, die den Zweck verfolgte, mit Hülfe der Kaiserlichen die Provinz Bätica für immer dem verhassten Barbarenjoche zu entziehen. Die griechischen Besitzungen auf der Halbinsel mögen wohl damals ihre grösste Ausdehnung erlangt haben; nach Norden zu erstreckten sie sich bereits bis zur Sierra Morena. Auch die unlängst zum Katholicismus bekehrten Sueven verhielten sich zu ihren arianischen Nachbarn keineswegs sympathisch, waren vielmehr gern bereit, die Bedrängniss des Gothenreichs zu Gunsten ihres eigenen Staates auszubeuten. Cantabrien und Vasconien (Land der heutigen Basken), beides Provinzen im Norden der Halbinsel, die wohl nie vollständig unterworfen waren, schienen nicht geneigt, gutwillig den neuen Herrscher anzuerkennen. Die übrigen Territorien der Halbinsel gehörten zwar den Westgothen, aber damals grösstentheils nur dem Namen nach. Allenthalben tobte Krieg und Aufruhr: einheimische und auswärtige Feinde reichten sich die Hand, den Bau der westgothischen Monarchie zu untergraben, und zum Deckmantel ihrer ehrgeizigen Absichten nahmen die meisten den Katholicismus. Der orthodoxen römischen Bevölkerung Spaniens war es aller Orten, nicht blos im Süden, unerträglich, unter einem ketzerischen Fürsten zu stehen, und bereitwillig unterstützte sie die aufrührerischen Versuche einiger Provinzialdynasten. Ueberhaupt war der Adel, der romanisch-katholische sowohl wie der gotisch-arianische, dem Könige keineswegs hold, wie dies ja in Wahlreichen nichts Seltenes ist, und untergrub durch systematische Unterdrückung und Ausbeutung der Gemeinfreien und der kleinen Grundbesitzer den Wohlstand des Landes.

Obige Darlegung der überaus schwierigen Situation des westgothischen Staates und Königthums, wie sie Leovigild vorfand (s. auch Dahns treffliche bündige Schilderung „Germanische Studien“, S. 283—288), basirt auf dem historischen Zusammenhang, lässt sich aber auch quellenmässig belegen. Unsere beiden Hauptautoren, Johannes von Biclaro (a. 3. Justini jun. = 569) und Isidor (Hist. Goth. aera 606 = 568),

bezeugen übereinstimmend, dass das westgothische Reich um 569 der Ausdehnung nach sehr beschränkt war. Johannes drückt sich correcter aus als Isidor, indem er auch den Grund jener auffallenden Thatsache mittheilt: Leovigildus — provinciam Gothorum, quae jam per rebelliones diversorum fuerat diminuta etc. Seit den Tagen des grossen Eurich (reg. 466—485) gehorchte nämlich der grösste Theil von Spanien den Westgothen, und wenn um 569 plötzlich ihr Reich einen beschränkten Umfang hat, so ist das nur die Folge von Empörungen. Isidors ungenaue Ausdrucksweise (nam antea [i. e. ante Leuvigildum] gens Gothorum angustis finibus arctabatur) könnte leicht zu der irrigen Meinung verleiten, die Westgothen seien selbst nach Eurichs Eroberungen nur im Besitze eines kleinen Theiles von Spanien gewesen Leovigild ist also während seiner Regierung weit weniger als Eroberer, denn als Bezwinger rebellischer Provinzen aufgetreten, die schon längst zum Reiche gehört hatten.

2. Der Bruder Liuvas bekundete gleich anfangs inmitten all' dieser Stürme eine ungemeine Energie und Umsicht in Durchführung seiner Pläne. Er stellte sich die wahrhaft grossartige Aufgabe, die Westgothen zu Herren der gesammten Halbinsel zu machen und diesen nationalen Einheitsstaat vermittels eines kräftigen, womöglich in einer Familie erblichen, auf einen gesunden Mittelstand sich stützenden Königthums und auf der Basis eines gemässigten Arianismus zu consolidiren. Zunächst freilich wurde seine Thätigkeit hauptsächlich von der militärischen Seite seiner Aufgabe in Anspruch genommen. Ehe er jedoch das Schwert zog, that er einen friedlichen, aber nicht unwichtigen Schritt, um sein königliches Ansehen zu heben. Noch in seinem ersten Regierungsjahre (569) heirathete er in zweiter Ehe Athanagilds Wittwe, die Königin Goisvintha, und gewann so die Anhänger seines Vorgängers (vgl. Joh. Bicl. l. c., Greg. Tur. IV 38. V 38. IX 1. Fredeg. epit. c. 82). Im folgenden Jahre (570) eröffnete Leovigild seine glänzende militärische Laufbahn als Regent, ging sofort zur Offensive über und suchte entschlossen den Feind im eignen Lager

auf. In drei siegreichen Feldzügen (570—572) drängte er die Byzantiner energisch zurück, entriss ihnen (570) Malaga[1]) und Bastania, das heutige Baeza — diese Stadt liegt unweit des rechten (nördlichen) Ufers des obern Guadalquivir in gerader Linie östlich von Cordova in der heutigen Provinz Jaen —, unterwarf (571) durch Verrath das abgefallene Asidonia, das heutige Medina Sidonia (gelegen östlich von Cadix, ziemlich in der Nähe der Strasse von Gibraltar) und (572), wie es scheint, durch Sturm das Centrum der Insurrection Bäticas, das stolze Cordova[2]). Nachdem Leovigild nach dem Ableben seines Bruders (573) auch Septimanien unter seinem Scepter vereinigt hatte, führte er sein siegreiches Heer gegen die nordischen Rebellen und bezwang die Provinz Sabaria (vgl. Joh. Bicl. a. 7. Justini = 573 u. Isidor). Dieses Sabaria lag wahrscheinlich südöstlich von Gallicia-Bracara, unweit der suevischen Grenze und ist wohl identisch mit dem heutigen Puebla de Sanabria, im Bisthum Astorga, im südwestlichen Theile von Leon. Im folgenden Jahre (574) gelang dem unternehmenden Fürsten die gänzliche Unterwerfung Cantabriens, dessen tapfere Bewohner den welterobernden Römern sehr lange, bis auf die Zeiten Octavians, siegreich Trotz geboten hatten, und wohl auch von den Gothen nie völlig bezwungen worden. Spaniens „Löwenheld“, vor keiner Gefahr zurückbebend, rückte entschlossen in die durch ihre Gebirge gedeckte Provinz ein,

1) Da in den Unterschriften des Toletanum III von 589 weder der Bischof (Severus) von Malaga noch sein stellvertretender Archidiacon vorkommt, so scheint Malaga später, wahrscheinlich im Anfange der Regierung Rekareds, abermals in den Besitz der Griechen übergegangen zu sein. Zurückerobert wurde die Stadt nebst dem Rest der byzantinischen Besitzungen in Spanien, abgesehen von den Küstenstädten im heutigen Algarve, durch König Sisebut (reg. 612—621) um 615 (s. Isid. hist. Goth., ed. Arevalus VII, S. 127, Nr 61, chron., ed. Arev., S. 105, Nr. 120).

2) S. Joh. Bicl. a. 4. 5. 6. Iust., Isid. hist. Goth. aera 606 und die Siegesmünze Leovigilds mit der Aufschrift: „Leovigildus Rex | Cordoba(m) bis obtinuit (Heiss, S. 82, Nr. 10, pl. I), wodurch die zweimalige Einnahme von Cordova durch den Gothenkönig (572 und 584) verherrlicht wird.

warf jeden Widerstand vor sich nieder und liess die rebellischen Grossen, die sich die Herrschaft über das Land anmassten, ihren Uebermuth mit dem Leben büssen. Hierauf bemächtigte sich der Monarch der festen Stadt Amaja; hiermit war die Besitznahme des Landes vollendet, und jetzt erst durfte Cantabria mit Fug und Recht als westgothische Provinz gelten (vgl. Joh. Bicl. a. 8. Iustini = 574, Isid. l. c.)[1]. Eine neue Empörung rief den Gothenkönig nach den sog. Aregensischen Gebirgen (d. i. nach der Grenzscheide des gothischen und suevischen Gebietes, südlich von Asturien); er nahm den Provinzialdynasten Aspidius und dessen Familie gefangen und vereinigte das ganze Gebiet wieder mit dem Reiche (575) (s. Joh. Bicl. a. 9. Just. = 575, Isid. l. c.). Der nächste Feldzug galt dem Suevenkönig Miro (reg. 570—583) Die Veranlassung hierzu war nicht etwa bloss die hasserfüllte Gesinnung, die drohende Haltung des eifrig katholischen Fürsten gegen den ketzerischen Nachbar, sondern positive feindliche Acte; worin diese aber bestanden, ist controvers. Wenn Aschbach (S. 199) und Dahn (Könige V, S. 131) annehmen, der Aregensische Aufstand von 575 habe vom Suevenkönig militärische Unterstützung erhalten, so kann man ihnen nicht beistimmen, da der Biclarenser und Isidor einer Förderung jener Rebellion nicht erwähnen. Angemessener ist es also, den Feldzug von 576 als Rachekrieg wegen der Expedition des Suevenfürsten gegen den cantabrischen Stamm der Rucconen (572) (bezeugt durch Joh. Bicl. a. 6. Just. = 572, Isid. hist. Suev.), also gegen gothisches Gebiet, zu betrachten. Wie dem auch sei, Leovigild eröffnete 576 den Feldzug gegen das Suevenreich, bahnte sich unter Verheerungen mit seinem sieggewohnten Heer den Weg in das Innere von Galläcien und zwang den König, eine Gesandtschaft abzuordnen und demüthig um Einstellung der Feindseligkeiten zu bitten. Der stolze Sieger bewilligte aber nicht einen förmlichen Friedensvertrag, sondern nur einen kurzen Waffenstillstand, wahr-

---

1) Cantabrien lag an beiden Ufern des obern Ebro (heute gleich dem nordöstlichen Theile von Leon und Theilen von Biscaya). Spruner vermuthet, man habe die Stadt Amaja unweit vom rechten (südlichen) Ufer des obern Ebro zu suchen.

scheinlich in der Absicht, dadurch die Niederlage Miros zu einer dauernden zu machen (Joh. Bicl. a. 10. Just.: Leovigildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege Mirone per legatos rogatus pacem iis pro parvo tempore tribuit).[1])

Auf eine weitere Kriegsthat Leovigilds im Norden der Halbinsel deutet die Münze mit der Aufschrift: „Liuvigildus Rex | Cum Di Roda" (Heiss, S. 84, Nr. 24, pl. I, Nr. 24). Mit Recht interpretirt Heiss das „Cum Di Roda" nach der Analogie von „Cum Deo obtinuit Spali" = „Cum Deo obtinuit Ispalim" mit „Cum Deo (obtinuit) Rodam". Ohne Zweifel haben wir es hier mit einer Siegesmedaille zu thun: die Einnahme der in der provincia Tarraconensis gelegenen Stadt Rhoda (heute Rosas im nordöstlichen Catalonien) oder doch eine siegreiche Schlacht in der Nähe derselben wird verherrlicht. Welchem Feldzuge Leovigilds aber diese Kriegsthat zuzuweisen ist, ob man sie den Kriegsjahren 573—576 einzureihen hat, oder ob sie einer spätern Zeit angehört, etwa mit dem baskischen Feldzuge von 581 in Zusammenhang steht, lässt sich nicht mehr ermitteln. Nur so viel ist gewiss, dass Leovigild die Stadt Rhoda vor der Unterwerfung des Suevenreiches (585) eroberte, da die Münze zwischen 578 und 585 geprägt wurde (s. Heiss, S. 38. 58 und meinen Aufsatz „Nachträge zur Geschichte Leovigilds", Forschungen 1873, [S. 634—645], S. 639. 642). Dagegen wird die Erzählung der späten spanischen Schriftsteller Lucas von Tuy (II 49) und Michael Ritius (Bel, Bibliotheca rer. Hispanicar. scriptores aliquot, S. 666), Leovigild habe auf seinen Feldzügen im Norden den Byzantinern eine entscheidende Niederlage bei Legio beigebracht, dann diese Stadt eingenommen und nach seinem eigenen Namen Leon benannt, von Dahn (V, S. 130) mit Recht als Fabel verworfen. Es liegt in der That nur Nationaleitelkeit und etymologische Spielerei zu Grunde. Werden doch die Oströmer, deren spanische Besitzungen (von Süden nach Norden) nie über die heutige Sierra Morena hinausreichten, im Norden der Halbinsel erwähnt! —

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Zwei Beiträge zur span. K.-G. des 6. Jahrh.", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVIII (1884), H. 3 (S. 319—332), A, „Miro", S. 319—325.

Auch im Südosten der Halbinsel musste der Bruder Liuvas Rebellen bekämpfen: 577 hatte er in der Gebirgslandschaft Orospeda eine zweimalige Empörung, zuerst der Städte und dann der Bauern, zu unterdrücken (Joh. Bicl. a. 1. Tiberii II. imp. = 577).

III. Leovigilds innere Politik und Regierung.[1])

Da der gewaltige Herrscher richtig erkannte, zum Ausbau und zur Befestigung seines Einheitsstaates sei nicht bloss die militärische Occupation der einzelnen Territorien, sondern eine vollständige Regeneration des westgothischen Königthums als solches unbedingt erforderlich, so bekämpfte er systematisch und wirksam der Reihe nach alle Uebelstände, an denen jene Institution krankte.

1. Ein Hauptgrund der Ohnmacht des Königthums lag darin, dass der gothische Adel das Wahlrecht hatte. Die stolzen Magnaten betrachteten den König nur als einen aus ihrer Mitte, dem sie das Präsidium übertragen. Um nun eine geregelte Thronfolge wenigstens anzubahnen, suchte er den Staat in ein Erbreich zu verwandeln. So nahm denn der König schon sehr frühe (573) in der Absicht, die Krone seinem Hause zu sichern, seine beiden Söhne Hermenegild und Rekared zu Mitregenten an (Joh. Bicl. a. 7. Justini: Leovigildus — duosque filios — consortes regni facit). Es handelt sich dabei um einen formellen Antheil an der Gesammtregierung des Reiches für beide Prinzen (ohne Münzrecht u. s. w.), an eine Realtheilung in Provinzen — diese irrige Auffassung schon bei Greg. Tur. IV 38! — ist nicht zu denken (s. das Nähere, auch die betreffende Literatur, in meinem Aufsatz„ Leovigilds Anfänge“ a. a. O. S. 609 f.).

2. Bisher waren die westgothischen Herrscher noch durch keine äusseren Abzeichen ihrer Würde kenntlich. Daher umgab er sich, um seine Person vor den übrigen Grossen auszu-

1) Dieser Abschnitt lässt sich der Natur der Sache nach nicht streng chronologisch behandeln. Die darin mitgetheilten Materialien beziehen sich also nicht etwa bloss auf das erste Jahrzehnt Leovigilds, sondern vielfach auf die gesammte Regierungszeit des Königs.

zeichnen, mit königlichem Glanze, kleidete sich zuerst in königliche Gewänder und bediente sich zuerst von den westgothischen Monarchen im buchstäblichen Sinne eines Thrones (vgl. Chronol. et ser. reg. Gothor., Isid. l. c., den sog. Paulus Diaconus Emeritensis, de vitis patrum Emeritensium c. 12, bei Aguirre Coll. max. omn. Hispan. concil. IV). Diese und ähnliche Massregeln waren nicht bloss auf den stolzen Adel, sondern auch auf das Volk berechnet. Es muss einen imposanten Eindruck auf die Menge der Gothen gemacht haben, wenn sie ihren stattlichen sieggekrönten Herrscher im vollen Schmucke der Königsgewalt erblickten. Um auch der grossen Mehrzahl seiner Unterthanen (in den Provinzen) die Erhabenheit des Regenten nahe zu legen, liess der Gothenfürst Münzen prägen, auf denen sein Brustbild mit allen Insignien der Königsgewalt dargestellt war. Alle Medaillen Leovigilds — es sind sämmtlich Goldmünzen — haben die Eigenthümlichkeit mit den byzantinischen gemeinsam, dass sie den Herrscher im vollen Schmucke der Königsgewalt zeigen. Auf 15 Münzen (erster und zweiter Klasse, d. i. zwischen 569 und 577 und zwischen 578 und 585 geprägte!) erscheint das Brustbild des Königs mit dem Diadem geschmückt (Heiss, S. 81—84, Nr.1 —4. 4[a]. 5. 7. 11. 13. 13[a]. 22. 24. 26. 27. 27[a]). Eine der dritten Gruppe, d. h. dem letzten Regierungsjahre Leovigilds (585/86), angehörende, Münze mit dem Prägort Caesaraugusta zeigt den Königsmantel (paludamentum) des Monarchen; er ist mit einer Spange an der Schulter befestigt (Heiss, S. 31. 82. Nr. 8; pl. I). Hier und da erscheint Leovigild auf den Münzen der dritten Klasse im Schmucke der Königskrone. Auf zwei Medaillen von Narbonne sind beide Brustbilder mit der Krone versehen (Heiss, S. 34f. 83, Nr. 20. 21; pl. I, Nr. 20. 21). Dagegen ist auf einer Siegesmünze von Merida bloss das Portrait der rechten Seite gekrönt (Heiss, S. 34f. 83, Nr. 15; pl. I, Nr. 15). Auf einigen Medaillen (zweiter und dritter Prägung) erhält Leovigild die dem byzantinisch-römischen Hofstyl entlehnte Titulatur „Dominus noster Liuvigildus Rex“, so auf den vier Münzen von Merida, so auch auf zwei Stücken von Narbonne, so endlich auf zwei Medaillen von Toledo (Heiss S. 39. 82—84, Nr. 13—15. 18. 21. 27. 27[a]; pl. I).

Diese wenigstens theilweise vollzogene Adoption des byzantinisch-römischen Hofceremoniells war die einzige Concession, die der durch und durch germanisch gesinnte Herrscher an das Römerthum machte.

3. Im engsten Zusammenhang mit der Einführung eines Hofceremoniells und der Hebung des königlichen Ansehens überhaupt stand die Begründung einer festen Residenz. Leovigild verlegte den Sitz des Reiches nach Toledo, und das war eine überaus glückliche Wahl. Diese Stadt, im Mittelpunkte der Monarchie am rechten Tajoufer gelegen, da wo der mittlere Lauf dieses Flusses beginnt, konnte als die natürliche Residenz des Gothenstaates gelten. Nicht blos politische, sondern auch militärische Gründe mochten für die Tajostadt „Toletum" sprechen. Sie beherrschte ja durch ihre günstige Position einen nicht geringen Theil der Halbinsel. Schon Athanagild (reg. 554—567) hatte mit Vorliebe in der Tajostadt geweilt: hier wurden seine beiden Töchter Brunhilde und Gailesvintha erzogen; hier hielt der Monarch gerade Hof, als er vom Tode überrascht wurde (vgl. Venant. Fortunat. carmin. l. VI, 7 und Isid. hist. Gothor. aera 592). Aber nicht ihm verdankte die Stadt ihren Charakter und ihre Bedeutung als feste Residenz, — das Gepräge einer Hauptstadt und Das, was man die Traditionen einer Residenz nennt, gewann sie erst unter Leovigild.[1])

4. Leovigild verfuhr zwischen 570 und 578 mit der äussersten Strenge gegen die trotzigen gothischen Magnaten. Gewiss ist, dass er sehr viele dieser Grossen hinrichten liess; Andere, denen er das Leben schenkte, verurtheilte er zur Verbannung; der König scheint sogar einige Adelsgeschlechter vollständig ausgerottet zu haben (Joh. Bicl. a. 2. Tiberii imp. = 578: Leovigildus rex, extinctis undique tyrannis et pervasoribus Hispaniae superatis — resedit etc., Greg. Tur. IV 38, Isid. hist. Goth. aera 606, chronol. et ser. aera 606). In

1) Vgl. Joh. Bicl. a. 4. Just., a. 4. Tiberii, Greg. Tur. V 38. VI 43, Paul. Emerit. c. 12, Isid. hist. Goth., Chronol. et ser. etc. aera 606. In den Acten des Tolet. III von 589 (Mansi IX, S. 977) heisst Toledo bereits „urbs regia" (Dies das Resultat der Regierung Leovigilds, nicht Rekareds, der damals erst drei Jahre auf dem Throne sass).

diesen Handlungen des Monarchen darf man nicht etwa übertriebene Härte oder gar Grausamkeit erblicken; es war lediglich unvermeidliche Nothwehr des Staates. Man bedenke, dass diese Grossen beständig die Existenz der Monarchie gefährdeten. Jene adelichen Gegner des Fürsten waren ja nach dem Ausdrucke unseres vorzüglichsten Berichterstatters, des Biclarensers, „Usurpatoren und Zerstörer der spanischen Freiheit." Gregor von Tours bezeichnet dieselben Grossen zwar in höchst naiver Weise, aber nicht ohne Wahrheit als „Männer, die gewohnt waren, Könige aus dem Wege zu räumen". Ohne Zweifel waren viele der von Leovigild verfolgten Adelsfamilien an den Revolutionen betheiligt, die seit Theudes' Zeiten den westgothischen Staat erschütterten. In jedem Falle aber konnte die unerbittliche Strenge des energischen Herrschers seinen friedlichen Unterthanen, der zahlreichen Klasse der Gemeinfreien und der kleinen Grundbesitzer, die vom Uebermuthe des trotzigen Adels nicht wenig zu leiden hatten, nur erwünscht sein.

5. Um die zur Hebung des königlichen Ansehens erforderlichen nicht unbedeutenden Geldmittel zur Verfügung zu haben, bereicherte Leovigild den Fiskus und vermehrte die Staatskasse mit der Kriegsbeute und dem Vermögen der verbannten oder hingerichteten Grossen, so z. B. der rebellischen Magnaten Cantabriens und des Aspidius (vgl. Isid. h. Goth. l. c., Joh. Bicl. a. 8. u. 9. Just.). Später, seit 580, wurden auch manche katholische Kirchen zu Gunsten des Fiskus resp. der Krone ihrer Steuerfreiheit und ihrer Einkünfte, darunter auch Grundbesitz („praedia"), beraubt (s. unten B. II, 2, S. 159f.)[1]).

6. Im Jahre 578 gründete der König in der Provinz Celtiberien, also in dem Lande zwischen dem oberen Tajo und dem oberen Duero, eine neue Stadt, nannte sie seinem

1) Ueber die praktische Identität von fiscus und aerarium, über die Verschmelzung des königlichen Vermögens mit dem Staatsgut nicht blos zur Zeit Leovigilds, sondern bis 653, s. die vorzüglichen Untersuchungen von Dahn, Könige VI, S. 252 f. und Rudolf Sohm, Altdeutsche Reichs- und Gerichtsverfassung, Weimar 1871, I, S. 27—31; vgl. meine „Nachträge zur Geschichte Leovigilds" a. a. O. S. 645.

zweiten Sohne zu Ehren Reccopolis, versah sie mit Mauern und Vorstädten und bewilligte den Einwohnern Steuerfreiheit oder doch Steuernachlässe (vgl. Joh. Bicl. a. 2. Tiberii imp. = 578, Isid. u. chronol. et ser. l. c.). Die Gründung dieser später von den Arabern zerstörten Stadt stand im Zusammenhang mit der Tendenz des Monarchen, das Ansehen seiner Dynastie zu heben und die gothische „plebs“ im Gegensatz zum Adel wirksam zu begünstigen; die Insassen der neuen Stadt werden wohl in erster Linie Gemeinfreie gewesen sein.

Früher kannte man nur eine auf Reccopolis bezügliche Rekared-Münze (Rasche, Münzlexicon IV[a], S. 782). Jetzt ist aber die Gründung der celtiberischen Stadt auch durch zwei Medaillen Leovigilds bezeugt (vgl. Heiss, S. 84, Nr. 22: Liuvigildus Rex | Reccopolita, Nr. 23: Leuvigildus Rex | Reccopoli fecit). Wir wissen also jetzt, dass Leovigild, der bemüht war, die neue Stadt auf jede Weise zu heben, daselbst sofort eine königliche Münzfabrik in's Dasein rief. Beide Medaillen scheinen den König als Gründer von Reccopolis zu verherrlichen. In diesem Sinne fasse ich das „Reccopolita“ der ersten Münze auf. Die Inscription der zweiten Medaille möchte ich nach Analogie von „Cordoba bis obtinuit“ = Cordobam bis obtinuit und, „Cum Deo obtinuit Spali“ = Cum deo obtinuit Ispalim interpretiren mit „Reccopolim Fecit“ (K. Leovigild hat die Stadt Reccopolis gegründet).[1])

7. Auch die grossartige legislatorische Thätigkeit des Monarchen stand mit seiner inneren Politik im Einklang. Leovigild unterzog das Gesetzbuch Eurichs, dessen Mängel die Gothen in dem seit dem Tode jenes Königs verflossenen Jahrhundert lebhaft empfunden haben mögen, einer Revision. Leider sind wir bei dem geringen quellenmässigen Material ausser Stande, die Bedeutung des Herrschers für die Entwicklung des westgothischen Rechts näher zu verfolgen. Isidor von Sevilla (Hist. Goth. aera 606) charakterisirt

1) Vgl. Dahn, Könige V, S. 134 f. VI, S. 261, „German. Stud.“ S. 290 f. u. meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge“ S. 616 f. u. „Nachträge zur Gesch. Leov.“, S. 639—642.

ganz kurz: „Leovigild legte verbessernde Hand an das Gesetzbuch Eurichs, so weit dieses ungenügende Bestimmungen enthielt; sehr viele Gesetze, deren Beobachtung im Laufe der Zeit ausser Gebrauch gekommen war, schärfte er von Neuem ein und zahlreiche, nicht mehr zeitgemässe, Bestimmungen beseitigte der König".[1]) Von den Gesetzen Leovigilds ist so gut wie nichts erhalten. In dem unter König Kindaswinth (reg. 641—652) redigirten gothischen Landrecht, in den sog. leges Wisigothorum, sind einige Gesetze früherer Könige aufgenommen, aber keine einzige dieser Bestimmungen enthält die Aufschrift: Leovigildus rex. Weiter lernen wir aus der sog. Antiqua Rekareds nur ein Gesetz Leovigilds kennen, und auch dieses nur in allgemeinen Umrissen; hier sagt Rekared Folgendes von seinem Vater Leovigild (Bluhme'sche Ausgabe der Antiqua, Bonnae 1847, S. X u. 2, Fragment von c. 277 der Sammlung[2]): Antiquos vero terminos sic stare jubemus, sicut et bonae memoriae pater noster in alia lege praecepit. Aber so viel darf man wohl annehmen, dass Leovigilds Gesetze Stärkung des Königthums und Schwächung der Macht des Adels bezweckten. Treffend erkennt Dahn (Könige V, S. 134) die legislatorische Thätigkeit des grossen Königs in folgenden Momenten: „Reform und Verstärkung der Gerichtsgewalt, strenge Rechtspflege zum Schutze der Gemeinfreien durch die Staatshülfe." Indess ist es gewiss unzulässig, dem Monarchen eine gänzliche Umarbeitung des gothischen Gesetzbuches zuzuschreiben. Er mag die vorhandene Sammlung zweckmässiger redigirt und ergänzt haben, aber schwerlich hat er die Grundzüge

---

1) „In legibus quoque ea, quae ab Eurico incondite constituta videbantur, correxit, plurimas leges praetermissas adjiciens, plerasque superfluas auferens." Dies die einzige Erwähnung der legislatorischen Wirksamkeit Leovigilds Seitens der Autoren. — Die Chronologia et series etc. gibt den mageren Bericht Isidors in folgender abgekürzter Form wieder: Gothorum leges ante correxit. Wir wissen nicht, in welchem Jahre Leovigild die Revision des gothischen Gesetzbuches vornahm; wahrscheinlich geschah dies vor der Empörung Hermenegilds, in der Zeit der Ruhe zwischen 577 und 579.

2) Die zweite Auflage der Bluhme'schen Antiqua ist mir zur Zeit unzugänglich.

derselben erschüttert. Uebrigens beschränkte sich Leovigilds gesetzgeberische Thätigkeit nicht auf die Revision der specifisch gothischen Rechtsquelle. Namentlich bezogen sich, wie es scheint, sehr viele seiner Gesetze auf die äusserst schwierige Ordnung der Besitzverhältnisse zwischen den beiden Nationalitäten. Die Westgothen hatten zur Zeit der Gründung ihres Reiches in Gallien und Spanien zwei Drittheile des Landes für sich in Besitz genommen und der einheimischen Bevölkerung nur ein Drittel des Grundbesitzes überlassen. Diese Verhältnisse gaben natürlich Anlass zu einer Reihe von Misshelligkeiten zwischen den gut situirten Siegern und den in ihrem Eigenthum geschädigten Besiegten; diese Zwistigkeiten mögen in einigen Nachklängen bis auf die Zeiten Leovigilds fortgedauert haben. Aus der soeben citirten Stelle der Antiqua erhellt, dass der König ein (im Einzelnen nicht bekanntes) Gesetz de „antiquis terminis" (über den alten Grundbesitz der Römer und Gothen) erlassen hat. In Betreff einer Reihe streitiger Besitzverhältnisse zwischen den beiden Nationalitäten, die von Leovigild entschieden wurden, vergleiche man folgende Stelle der Antiqua (Bluhme, S. 4): Omnes autem causas, quae in regno bonae memoriae patris nostri seu bonae (sic!) seu male actae sunt, non permittimus penitus commoveri. Es lässt sich zwar bei dem Mangel des bezüglichen Quellenmaterials nicht mehr nachweisen, aber es ist doch höchst wahrscheinlich und dem historischen Zusammenhang entsprechend, dass Leovigilds Gesetze manche harte Bestimmungen gegen seine römischen Unterthanen enthielten; allein wenn man erwägt, wie häufig der Thron des Königs in Folge romanischer Empörungen auf's äusserste gefährdet war, wird man die Sicherheitsmassregeln dem Gothenfürsten zu Gute halten. Ob Leovigild bei seiner gesetzgebenden Thätigkeit sich der Beihülfe der arianischen Geistlichkeit und des gothischen Adels bediente und die Zustimmung beider Corporationen einholte, diese Frage lässt sich im Ganzen

1) Vgl. über diese ganze Materie noch Helfferich, Westgothenrecht, S. 9. 14. 15. Dahn, Könige VI, S. 52 — 62. 249, VII, „Westgoth. Studien" S. 7—29 u. meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge" S. 613—615 u. „Christenverfolgungen" in der F. X. Kraus'schen Realencyklopädie

und Grossen bloss durch Vermuthungen beantworten; unwahrscheinlich ist es jedenfalls, dass der König den gothischen Adel auch in den Fällen befragt habe, wo er bemüht war, den übertriebenen Einfluss der Grossen auf gesetzlichem Wege zu beschränken.[1])

8. Leovigild liess in allen Provinzen sehr viele und, wie es allen Anschein hat, gute Münzen schlagen und beförderte so Handel und Verkehr. Wir kennen jetzt 27 echte Medaillen des Königs mit folgenden dreizehn Prägorten: Caesaraugusta (Saragossa, 3 M.), Cordoba (1 M.), Egessa (1 M.), Elvora (1 M.), Emerita (4 M.), Hispalis (Sevilla, 2 M.), Lebea (1 M.), Narbo (4 M.), Portocale (1 M.), Reccopolis (2 M.), Rhoda (2 M.), Toletum (4 M.), Tucci (1 M.); ausserdem existiren noch sieben Münzen des Gothenfürsten, deren Prägort ungewiss ist (vgl. Heiss, S. 81—84 und die Abbildungen: pl. I et XIII); alle diese Stücke sind Goldmünzen (Heiss, S. 24 f. 40. 85). Bis zum Regierungsantritt Leovigilds begnügten sich die Westgothen mit der Prägung gewöhnlicher byzantinischer Münzen, auf denen Namen und Bildniss des regierenden Kaisers sichtbar waren, aber in keiner Weise des betreffenden Königs gedacht wurde (vgl. Heiss, S. 27 ff. 80. 158). Hiernach beruhen alle den Königen Athanagild und Liuva I. zugeschriebenen selbständigen Münzen auf Missverständniss und Irrthum (s. meine „Nachträge zur Geschichte Leovigilds" S. 635f. und meinen Artikel „Liuva I."). Leovigild, der gewaltige Herrscher, ist auch für das westgothische Münzsystem epochemachend geworden. Er hat es zuerst gewagt, sich auch auf seinen Münzen seinem Volke als selbständigen, vom Auslande unabhängigen Herrscher zu zeigen. Doch nur allmählich vollzog sich diese Wandlung, und so spiegelt sich denn in den Medaillen Leovigilds vielfach seine Politik und Regierung wieder. Beweisen seine ältesten Münzen, wie auch er, wenn auch widerwillig, anfangs der zu Byzanz thronenden Majestät Roms, wie so viele andere germanische Fürsten, seine Huldigung, freilich nur symbolisch, darbrachte, so lassen seine letzten Medaillen das volle Selbstbewusstsein des Alleinherrschers der iberischen

für christliche Alterthümer, Liefg. 3, Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288), Abth. „Katholikenverfolg.", B, S. 282 ff.

Halbinsel erkennen, der jede, auch die formelle Abhängigkeit von einem fremden Fürsten von sich wies. Im Zusammenhang mit dem soeben Gesagten lassen sich drei der Zeit und dem Typus nach verschiedene Gruppen von Münzen des Gothenkönigs unterscheiden, und zwar I. die zwischen 569 und 577 incl. geprägten Münzen; das kennzeichnende Merkmal dieser älteren Medaillen des Fürsten ist eine Victoria auf dem Revers der betreffenden Stücke. Die ältesten Münzen des Gothenkönigs verrathen, dass er im Anfange seiner Regierung, wenn er auch die Oberhoheit des oströmischen Kaisers verschmähte, ihm doch einige Beweise einer formellen Abhängigkeit gab. In die erste Zeit Leovigilds verlegt Heiss mit Recht einige Münzen, die auf der Vorderseite ein Brustbild, auf dem Revers eine Victoria zeigen und auf beiden Seiten ähnliche, aber nicht mehr zu entziffernde Aufschriften enthalten: man kann weder den Namen des oströmischen Kaisers noch den Namen des Gothenkönigs erkennen; es sind dies dieselben Münzen, die Velazquez ohne ausreichenden Grund den Suevenkönigen zugeschrieben hat (vgl. Heiss, S. 28 f. 152 f.). Etwas jünger, als diese Stücke, aber immerhin noch den ältesten Medaillen Leovgilds beizuzählen ist die merkwürdige, früher irrthümlich dem König Liuva I. zugeschriebene Münze, auf deren Aufschrift sich die Namen des byzantinischen und des westgothischen Herrschers vereinigt vorfinden („Dominus noster Justinus Augustus | C. Leovigildi Regis"). Auf allen übrigen Münzen Leovigilds (und seiner Nachfolger) ist der Name des oströmischen Kaisers nicht mehr sichtbar (vgl. Heiss, S. 28. 81. 84 f.; pl. I, Nr 1). Wenn Heiss annimmt, die bisher beschriebenen ältesten Münzen seien zwischen 573 und 584 geprägt worden, so hat er den historischen Zusammenhang vollständig ausser Acht gelassen, dürfte übersehen haben, dass der oströmische Imperator, dem der König anfangs eine scheinbare Unterwürfigkeit bewies, sich zugleich damals mit dem westgothischen Reiche im Kriegszustand befand, und dass jenes formelle Abhängigkeitsverhältniss des Königs vom byzantinischen Hof fast um dieselbe Zeit schwinden musste, in der es dem Gothen gelang, den Fortschritten der Griechen im südlichen Spanien

einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Hiernach hat man sich das zeitliche Verhältniss der bisher beschriebenen, sowie der übrigen älteren Münzen des Gothenkönigs etwa so vorzustellen: Gleich nach seinem Regierungsantritt (569), als Leovigild, von auswärtigen und einheimischen Feinden umringt, noch nicht im Felde zu erscheinen wagte, liess er jene Münzen prägen, auf denen weder sein eigener Name noch der des griechischen Kaisers zu erkennen ist. Später, aber noch 569, war Leovigilds Ansehen, wenigstens in dem kleinen, dem Gothenreiche treu gebliebenen, Gebiete, namentlich in Folge seiner Verehelichung mit Goisvintha, der Wittwe Athanagilds, schon einigermassen befestigt; seine militärischen Rüstungen waren fast vollendet. In dieser günstigeren Situation liess er Münzen prägen, die zwar noch den Namen des oströmischen Imperators zeigten, aber auch — zum ersten Male — seinen eigenen, also den Namen des Gothenherrschers, enthielten. Wendet man ein, dass die fraglichen Medaillen sämmtlich, weil auf dem Revers mit einer Victoria versehen, Siegesmünzen seien, so erinnere ich daran, dass die Victorien auf den westgothischen Münzen, wie die Medaillen des rebellischen Hermenegild beweisen, nicht immer auf einen wirklichen, sondern bisweilen auch antecipando auf einen in Aussicht genommenen Sieg anspielen (s. meine „Anfänge Leovigilds", S. 593 f. 599 ff. und meinen „Aufstand Hermenegilds", S. 27 f.). — Die übrigen von Heiss beschriebenen älteren Münzen Leovigilds, die sämmtlich auf der Vorderseite das Brustbild des Königs auf dem Revers eine Victoria zeigen, sind wirkliche Siegesmedaillen der glorreichen Kriegsjahre (570—577 incl.). Zwar sind sie alle sclavische Nachahmungen byzantinischer Münzen, aber sie zeigen nicht mehr den Namen des Kaisers (Heiss, S. 81. 82—84, pl. I, Nr. 2. 3. 4. 4ª. 6. 26). Sämmtliche der ersten Klasse angehörende Münzen Leovigilds sind ohne Angabe des Prägorts, mit Ausnahme von Nr. 26 („Leovigildus | Toleto Rex). Die Münzen der zweiten Gruppe sind alle vor der Eroberung des Suevenreiches, also zwischen 578 und 585, geprägt; die rechte Seite aller dieser Medaillen zeigt ein mit dem Diadem geschmücktes Portrait, während

der Revers ein auf mehreren Stufen befindliches Kreuz aufweist (Heiss S. 81—84, Nr. 5. 7. 11. 13. 13ª. 22. 24. 27. 27ª). Auch diese Münzen sind sclavische Nachbildungen der byzantinischen, nur dass der Name des Kaisers fehlt (Heiss, pl. I). Die Münzen der dritten Klasse dagegen, die zahlreichen Medaillen, die Leovigild in seinem letzten Lebensjahre, nach Eroberung des Suevenreiches (585/86), schlagen liess, haben insofern einen selbständigen Typus, als sie im Gegensatz zu den oströmischen Medaillen zwei Brustbilder aufweisen: sowohl die rechte Seite als der Revers ist mit einem Portrait des Königs versehen (Heiss, S. 82—84, Nr. 8. 9. 10. 12. 14. 15. 16. 16ª. 17. 18. 19. 20. 21. 21ª. 23. 25. 28, pl. I. XIII). Diese originellere Art der Prägung wurde von Leovigilds Nachfolgern bis auf Reccesuinth (reg. 649—672) beibehalten (Heiss, S. 27. 29).[1])

B. Die späteren Regierungsjahre Leovigilds: Hermenegilds Aufstand und die damit zusammenhängenden Ereignisse bis zum Tode des Königs (579 bis 586).[2])

I. Hermenegilds Vermählung, Conversion zum Katholicismus und die Anfänge seiner Empörung (579).

1. Das erste Decennium der Regierung Leovigilds ging zu Ende, und der König durfte mit Genugthuung auf seine bisherige Thätigkeit zurückblicken. Er, ein zweiter Eurich, dem als Ideal ein national-gothischer Einheitsstaat mit einem starken, vor Allem erblichen Königthum an der Spitze vorschwebte, hatte in dieser Hinsicht bereits grosse Erfolge

1) Vgl. hierzu meine „Nachträge zur Geschichte Leovigilds" a. a. O. S. 634—643 und F. H. Krans, Real-Encyklopädie, Liefer. 12. 1885. Art. „Münzen", S. 447 A.

2) Wegen sämmtlicher Details und der zahlreichen interessanten Controversen, die wegen Raummangel hier entweder gar nicht oder nur andeutungsweise zur Sprache kommen können, s. meine Aufsätze „Hermenegild" und „Leovigilds Stellung zum Katholicismus" u. s. w. (Zeitschrift f. d. histor. Theol. 1873, H. I, S. 1—109, H. IV, S. 547—601), s. auch den tüchtigen, die Sache durchaus fördernden Artikel Zöckler's „Leander von Sevilla", in der Herzog'schen „Real-Encyklopädie für prot. Theol.", zweite Aufl., Bd. VIII, Leipzig 1881, S. 507—509, sowie meine Abhandlung „Leander von Sevilla", Zeitschrift für wiss. Theol. XXIX (1886), 1, S. 36—50.

erzielt: er hatte die Macht des hochmüthigen gothischen Adels gebrochen, dem Königthum im Innern auch sonst erhöhtes Ansehen verschafft, die iberische Halbinsel nach allen Richtungen siegreich durchzogen, abgefallene Districte wieder unterworfen und den überaus gefährlichen byzantinischen Reichsfeind energisch zurückgedrängt. Jetzt beschloss Leovigild, sein mühevoll errungenes Werk zu krönen; eine dynastische Verbindung mit dem mächtigen Frankenvolke sollte der stets von dieser Seite her bedrohten wichtigen Grenzprovinz Septimanien auf friedlichem Wege grösseren Schutz verschaffen, der Monarchie einen neuen Bundesgenossen zuführen, seinem Hause und damit zugleich dem gothischen Königthum eine noch befestigtere Stellung sichern. Allein dieses Mal sah sich der Monarch in seinen politischen Combinationen schrecklich getäuscht! Aus der Vermählung des Prinzen Hermenegild mit einer merovingischen Prinzessin entkeimte für den westgothischen Staat eine Reihe der gefährlichsten Unruhen, die das Reich dem Untergange nahe brachten.

Im Jahre 579 vermählte Leovigild seinen älteren Sohn Hermenegild mit der katholischen Prinzessin Ingundis, einer Tochter des austrasischen Frankenkönigs Sigibert von Rheims und Brunhildens. Die beharrliche Weigerung der jungen Frau, dem Glauben ihres arianischen Gemahls zu folgen, entzweite sie mit der fanatischen Arianerin Goisvintha, die ihr doppeltes Ansehen als Stiefschwiegermutter und als Grossmutter — Ingundens Mutter, Brunhilde, war der ersten Ehe Goisvinthas mit König Athanagild entstammt[1]) — missbrauchte, auf das Gewissen ihrer Enkelin einen Zwang auszuüben. Freilich scheint auch Leovigild den Uebertritt seiner Schwiegertochter zum Arianismus vorausgesetzt zu haben, aber nicht aus confessioneller Engherzigkeit, sondern in Folge kühler, staatsmännischer Erwägung. Von diesem Uebertritt war ja nach der ganzen politischen Constellation des Gothenstaates der ganze Vortheil, den man von der dynastischen Verbindung erhoffte, bedingt. Handelte es sich doch

1) Vgl. Greg. Tur. h. Fr. IV 27, Venant. Fortun. (ed. Fridericus Leo, Monumenta-Ausgabe!) VI. 2. 3. 7, VII 1, Fredeg. hist. Franc. epit. c. 57.

nach der Anschauung des Hofes von Toledo lediglich um einen Act ausgleichender Gerechtigkeit, insofern man westgothischerseits es zugelassen hatte, dass die westgothischen Prinzessinnen Brunhilde und Gailesvintha, dem Wunsche ihrer merovingischen Eheherrn entsprechend, den Arianismus abschworen und zur katholischen Kirche übertraten.[1]) Obgleich nun der Zweck der Verschwägerung mit dem Hofe von Rheims vereitelt war[2]), so begnügte sich der König dennoch mit einer Art von ehrenvoller Verbannung des jungen Ehepaares, um den Frieden in seinem Palaste wieder herzustellen, und wies daher seinem Sohne, natürlich unter völliger Aufrechthaltung seiner eigenen Oberhoheit, ein eigenes Gebiet als Herrschaft und Residenz an, wahrscheinlich einen Theil von Bätica mit der Hauptstadt Sevilla (Hispalis).

2. Nach einiger Zeit liess sich Hermenegild durch die lebhaften Bitten seiner jugendlichen Gemahlin und die eindringlichen Belehrungen Leanders, des späteren Bischofs von Sevilla, bewegen, die Lehre des Arius abzuschwören und zur katholischen Kirche überzutreten (Greg. Tur. V 38, Fredeg. h. epit. c. 83. S. Gregor. M. Dialog. l. III c. 31 (Mauriner Ausgabe), Paulus Diac., hist. Langob. III 21, ed. G. Waitz)[3]).

1) Vgl. Greg. Tur. IV 27. 28, Fredeg. l. c.

2) Ich folge hier Dahns durchaus dem historischen Zusammenhang entsprechender Auffassung dieser Verhältnisse („German. Stud." S. 291 f.).

3) Trotz des Schweigens unserer beiden vornehmsten Quellen, der spanischen Zeitgenossen Johannes von Biclaro und Isidor, zwingt uns der historische Zusammenhang, an der Conversion Hermenegilds festzuhalten. So habe ich über diese Controverse stets geurtheilt (s. z. B. meinen Aufsatz „Hermenegild", S. 11—19 und zumal S. 14, „Leovigilds Stellung z. Kathol." S. 553, meine „Christenverf.", S. 287). Ohne ausreichenden Grund wirft mir also Dahn („German. Stud." S. 301 f. Anm.) den Satz vor, dass Hermenegild gar nicht katholisch geworden. Folgenden beiden Thesen Dahn's (a.a.O.) stimme ich übrigens unbedingt zu: „Dass er (Hermenegild) als Rebell, nicht als Convertit bekämpft wurde, steht freilich fest. Hätte er nach seinem Uebertritt der Krone entsagt, er wäre um des Glaubenwechsels willen als solcher nicht bekämpft worden. Sein Bündniss mit den Kaiserlichen, den Franken, den Sueben, den katholischen Bischöfen macht den Uebertritt an sich sehr wahrscheinlich." S. auch Zöckler, Artikel „Leander" a. a. O. und meinen „Leander" S. 38.

Diese Conversion war ein verhängnissvoller Schritt von unberechenbaren Folgen. Nach den Anschauungen jener Zeit und nach Massgabe der Verhältnisse bedeutete nämlich der Religionswechsel des Königssohnes zugleich einen politischen Abfall. Die orthodoxen Nachbarvölker sowohl, als die römischen Eingebornen der Halbinsel begrüssten in dem neuen Glaubensgenossen den Träger ihrer gegen den westgothischen Einheitsstaat gerichteten Tendenz. Nicht mit Unrecht erblickte daher Leovigild schon in der Conversion des Sohnes eine Kriegserklärung wider Vater und Reich. Und in der That zögerte Hermenegild nicht lange, seinen politischen Abfall auch formell zu vollziehen. Er kündigte offen seinem Vater den Gehorsam auf, liess in seinem eignen Namen Münzen schlagen[1]), machte Hispalis zum Hauptsitz seiner Empörung, bewog noch manche andere Städte und Burgen des Südens, sein hochverrätherisches Unternehmen zu unterstützen, und gar bald schien Spanien in zwei grosse feindliche Lager getheilt zu sein: Die arianischen Gothen, sogar der trotzige Adel, aus Furcht vor dem gewaltigen Monarchen sowohl denn aus dem der westgothischen Race eigenthümlichen religiösen (arianischen) Fanatismus (s. Dahn, German. Stud. S. 301), blieben im Ganzen und Grossen ihrem Könige Leovigild treu, während die römische Bevölkerung, mit wenigen Ausnahmen, die Sache des rebellischen Convertiten verfocht; insbesondere schüttelten die katholischen Basken im Norden keck das Gothenjoch ab und machten gemeinschaftliche Sache mit dem Rebellen. Aber auch mit dem katholischen Ausland unterhielt der Fürst von Bätica staatsgefährliche Verbindungen, mit den orthodoxen Byzantinern schloss er ein förmliches Bündniss gegen seinen Vater. Auch mit den rechtgläubigen Franken und Sueven knüpfte der Empörer

---

1) Heiss (préface p. II, S. 38. 40. 87. 151. 154 und die Abbildungen pl. II) beschreibt drei Empörungsmünzen Hermenegilds mit den Aufschriften Ermenigildi resp. Ermenegildi | Incliti regis und Ermenegildi | Regi a Deo Vita. Sämmtliche drei Medaillen zeigen auf der Vorderseite das Brustbild des Hochverräthers, mit dem Diadem geschmückt, und in der Mitte ein Kreuz. (s. meinen Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus“ S. 594 f. und Krans, Art. „Münzen“ a. a. O.).

vertrauliche Beziehungen an, ohne dass es jedoch, wie es scheint, zu einem ausdrücklichen Vertrage gekommen wäre. Die Zeitgenossen Johannes von Biclaro (a. 3. 6. Tiberii, a. 1. 2. Mauricii), Isidor von Sevilla (Chron., hist. Goth. aera 606, h. Suev.) und Gregor von Tours (V 38, VI 43), wenngleich sämmtlich eifrig katholische Bischöfe, verdammen einstimmig den Prinzen unter den schroffsten Ausdrücken als schuldbefleckten Aufrührer wider Vater und Reich; die beiden Spanier lassen sogar, wie schon erwähnt wurde, in ihrer Schilderung das religiöse Moment ganz fort. Uebrigens ist einzuräumen, dass die Königin Goisvintha in der Zwischenzeit zwischen der Conversion Hermenegilds und seinem auch formellen Abfall, soviel an ihr lag, den Conflict zwischen Vater und Sohn verschärft hat. Die Worte des Biclarensers (a. 3. Tib.): „Hermenegildus factione Goisvinthae reginae tyrannidem assumens“ etc. lassen sich in der That nur so interpretiren: „Hermenegild wurde durch die gegen ihn gerichteten boshaften Ränke Goisvinthas (etwa Verdächtigungen beim Vater!) nur in dem Entschlusse bestärkt, dem Könige den Gehorsam aufzukündigen (s. meinen „Hermenegild“, S. 15—18)[1]).

Der drohenden Insurrection gegenüber nahm Leovigild vorläufig seine Zuflucht zu einem Mittelweg und suchte einerseits den pflichtvergessnen Sohn zur Rückkehr von seiner verderblichen Bahn zu bewegen, anderseits war er darauf bedacht, ihn von den Bundesgenossen zu trennen.

---

1) Seit 579, seit Beginn des Entscheidungskampfes zwischen Arianismus und Katholicismus auf der iberischen Halbinsel, erscheint Goisvintha überhaupt als Megäre, in welcher der arianische Zelotismus alle besseren menschlichen Gefühle erstickt hat. Von einer ungleich liebenswürdigeren Seite zeigte sich die Gothenkönigin während ihrer ersten Ehe, in den ruhigeren Zeiten Athanagilds. Wenigstens schildert uns der katholische Poet und Zeitgenosse, Venantius Fortunatus, in einem seiner schönsten und ergreifendsten Lieder die genannte Königin als die zärtlich liebende und pietätvoll wiedergeliebte treue Mutter ihrer beiden Töchter Gailesvintha und Brunhilde (Venantii Fortunati carmina, ed. Fridericus Leo, Berolini 1881 [Monumenta-Ausgabe!], lib. VI, 5 „De Gelesuintha“, S. 136—146; s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 5. Aufl., Berlin 1885, S. 88).

II. Leovigild und die Katholiken (579 resp. 580—585).

1. Ursprünglich hegte der Monarch, zwar Arianer aus Ueberzeugung[1]), aber kein Fanatiker und in erster Linie stets Staatsmann, gegen die Orthodoxen keine Feindschaft: Er hat im ersten Decennium nichts gegen seine katholischen Unterthanen unternommen,. vor 580 lassen sich keine Katholikenverfolgungen Leovigilds nachweisen[2]). Freilich darf man für jenen Zeitraum auch nicht mit Gibbon (Sporschil'sche Uebersetzung, Bd. VII, zweite Aufl., Leipzig 1844, S. 210) eine förmliche Begünstigung der spanischen Katholiken annehmen; die Geschichte kennt ja auch keine orthodoxe Synode aus jener Zeit. Allmählich indess musste Leovigilds Stimmung gegen die Katholiken eine andere werden. Allenthalben trat nämlich, wie wir gesehen haben, der Katholicismus als politische Macht im Bunde mit den rechtgläubigen Reichsfeinden der unificatorischen Tendenz des Fürsten entgegen. Nun spielten aber bei der mehrfach äusserst gefährlichen Bedrohung des Reiches durch Hermenegild die Katholiken sogar die erste

---

1) Sein Arianismus war freilich etwas seltsamer Natur; nur subjectiv, nicht auch objectiv war er ein echter Arianer. Der Inhalt seines Glaubens entsprach nicht vollständig dem arianischen Lehrbegriff, auch blieb sich die religiöse Auffassung des Königs, der, wie es scheint, fleissig in der heiligen Schrift forschte, nicht immer gleich: Nach einer, von Greg. Tur. h. Fr. VI 18 uns aufbewahrten, Aeusserung Leovigilds huldigte er einerseits, an der Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater festhaltend, ganz dem orthodoxen Standpunkt, anderseits aber war er, weil die Gottheit des heiligen Geistes leugnend, factischer Macedonianer. Bei einer anderen Gelegenheit (s. Greg. Tur. de glor. Mart. l. I, c. 82) erscheint die religiöse Anschauung des Königs als eigenthümliche Mischung von arianischen uud macedonianischen Satzungen. S. das Nähere über Leovigilds Arianismus in meinem Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 556 f.

2) Joh. Bicl. a. 4. Tiberii = 580, verglichen mit Greg. Tur. h. Fr. V 38. V 1. 6. 34. VI 1 und Fredeg. h. ep. c. 82. Mit Recht verwirft also Dahn (Könige V, S. 136) die unbegründete Meinung Antonios de Yepes (Chronicon generale ordinis s. Benedicti I, S. 365), Helfferichs (Westgoth.-R. S. 11) u. A., die schon vor dem Aufstande Hermenegilds Katholikenverfolgungen Leovigilds annehmen.

Rolle; die zahlreichsten, thätigsten und darum auch die bedeutendsten Verbündeten seines rebellischen Sohnes erblickte der König mit Recht in den spanischen Orthodoxen; diese suchte er also vor Allem von seinem Sohne abwendig zu machen. So unternahm denn der Monarch endlich den Versuch, der arianischen Staatskirche die Alleinherrschaft innerhalb der Halbinsel zu verschaffen. Uebrigens massregelte er die Katholiken bei weitem mehr in der Manier Trasamunds, als eines Geiserich und Hunerich (s. meine „Christenverfolgungen, Katholikenverfolgungen im Vandalenreich", S. 259—282). Er liess durch eine Synode seiner Secte im Jahre 580 zu Toledo die den Katholiken so sehr verhasste Wiedertaufe als Bedingung des Uebertrittes zum Arianismus abschaffen (ein sehr kluger Schachzug!), suchte durch reichliche Bestechungen manche Katholiken zu seiner Staatskirche herüberzuziehen, gab sich den Schein, als gäbe es gar keinen Unterschied zwischen beiden Formen des Christenthums, besuchte sogar zuweilen katholische Kirchen. Derselben Tendenz entsprach es, wenn der Vater Hermenegilds sich ehrfurchtsvoll den Stätten der Martyrer nahte, wenn er, gleich den Orthodoxen, das in Merida aufbewahrte angebliche Gewand der heiligen Eulalia als kostbare Reliquie zu schätzen schien, wenn er ferner den frommen, allverehrten Abt Nunctus mit Grundbesitz ausstattete, wenn er endlich einst einem Kloster für die von seinen Truppen verübten Plünderungen Schadenersatz gewährte. Anderseits vermied der Monarch auch strengere Massregeln nicht ganz: Manche katholische Bisthümer verloren ihre Steuerfreiheit und ihre Einkünfte zu Gunsten des Fiscus. Viele hervorragende Bischöfe und Geistliche überhaupt wurden verbannt, so z. B. Fronimius von Agde, weil er die Prinzessin Ingundis noch auf der Durchreise ermahnt hatte, sich am Hofe zu Toledo nicht mit dem Gifte der Häresie zu beflecken, so ferner Mausona von Merida, Leander von Sevilla und der spätere Abt von Biclaro; der letztere wurde gar nach Barcelona, dem Mittelpunkt des damaligen westgothischen Arianismus (s. Gams, K. G. Spaniens II 2, S. 60 f.), verwiesen (580), d. h. man erschwerte ihm noch das Exil durch den unvermeid-

lichen Verkehr mit verbissenen arianischen Fanatikern[1]). Glimpflicher wurde Mausona behandelt, der nach drei Jahren (585) seinen Diöcesanen durch Decret des Königs wiedergegeben wurde. Ein Mönch, der freilich den König schwer beleidigt hatte, wurde gar zur Geisselung und zum Exil verurtheilt. Nicht alle von Leovigild gemassregelten Geistlichen waren übrigens hochverrätherische Complicen des rebellischen Prinzen, so z. B. sicher nicht Mausona und der ehrenwerthe Biclarenser, beide geborene Gothen. Jener Vorwurf trifft aber mit Recht Leander, der noch im Exil sich am byzantinischen Hof für den Empörer verwandte.[2])

2. Das ist das geschichtliche Bild der sogenannten Katholikenverfolgung Leovigilds, wie es sich aus dem authentischsten Quellenmaterial und dem historischen Context eruiren lässt. Aber schon der fränkische Zeitgenosse Gregor von Tours (H. Fr. V 38) spricht von „Hungerqualen“, „martervollen Hinrichtungen“ und „Einkerkerungen“; das sind übertreibende Zusätze; Gregor widerspricht sich indess selbst, indem er an anderen Stellen einige Züge mittheilt, die den König als zweiten Julian oder Trasamund erscheinen lassen. Er macht übrigens für das ganze Unheil in erster Linie die stets gegen die Katholiken schürende Königin Gois-

---

1) Der spätere Abt wurde nicht schon 572 resp. 575 exilirt, wie Külb („Johannes von Biclaro“, Ersch-Gruber'sche Allg. Encyklopädie, Sect. II, Theil 22 [Leipzig 1843], S. 168) und Ebert (Christ.-Latein. Literatur, S. 554) annehmen, sondern nicht vor 579/80, dem Zeitpunkte, wo Leovigild überhaupt gegen den Katholicismus einzuschreiten begann. Isidor (de vir. ill. c. 44) spricht freilich von einer zehnjährigen Verbannung des Johannes, aber der historische Zusammenhang erfordert es, diese Exilzeit nicht etwa bis 590, also bis auf die Regierung Rekareds des Katholischen auszudehnen, sondern mit Gams (II², S. 60) auf die Jahre 579 resp. 580 bis 586 zu beschränken.

2) Acta Conc. Tolet. III (Mansi IX, S. 977 ff.), Joh. Bicl. a. 4 Tiberii, a. 5. Mauricii, Isid. h. Goth. aera 606, aera 624, de vir. ill. c. 41—44, Paull. Emerit. c. 3. 9—14, chronol. et ser. etc. aera 606, Greg. Tur. V 38. 44, VI 18. 40. IX 24 de glor. Mart. I, 82, de glor. confess. c. 12, Fredeg. h. ep. c. 82, meine Aufsätze: „Zwei Beiträge zur span. K.-G. des 6. Jahrh.“, Zeitschr. für wiss. Theol. XXVIII (1885) „B. Mausona,“ S. 326—233; „Leander“, S. 38—40; endlich Zöckler, Art „Leander“ a. a. O.

vintha verantwortlich. Es ist richtig, dass diese fanatische Arianerin beständig ihren Gemahl gegen die Katholiken aufzuhetzen suchte; sagt doch sogar der besonnene Biclarenser: Goisvintha Catholicis semper infesta. Aber nach obiger Darlegung hat es der Wühlereien des Weibes bei dem kräftigen Könige gar nicht bedurft, um ihn allmählich gegen die Orthodoxen einzunehmen; das war das Ergebniss der Logik der Thatsachen und der politischen Verhältnisse. Der widersinnige Bericht der späten gefälschten vita s. Isidori Hisp., der zufolge Leovigild nicht blos in Spanien, sondern auch in Gallien und anderen Gegenden als zweiter Hunerich die Katholiken bekämpfte (c. II, Nr. 9, Arevalus II, p. 460), bedarf keiner ernstlichen Widerlegung. Auf Irrthum beruht die Meinung Dahns (Könige V, S. 141) und anderer Forscher, Leovigild hätte auch die Bischöfe Licinian von Carthagena und Fulgentius von Astigi, einen Bruder Leanders, verbannt. Denn was den ersteren betrifft, so gehörte Carthagena damals noch den Byzantinern (s. meinen demnächst in der Ersch-Gruber'schen „Encyklopädie" erscheinenden Artikel „Licinian von Carthagena"), und das fragliche Bekenntniss des Fulgentius lässt sich nicht quellenmässig belegen; Leander (in seinem bekannten Schreiben an seine Schwester Florentina) schweigt darüber.

Was nun das Ergebniss von Leovigilds Religionspolitik anbelangt, so konnte sich der Monarch zwar trotz des Abfalls vieler einzelner Katholiken — zu diesen Abtrünnigen gehörte sogar ein Bischof, Vincentius von Saragossa [1]) — nicht rühmen, dem Arianismus die Alleinherrschaft auf der Halbinsel verschafft zu haben, der schliessliche Sieg des intelligenteren Katholicismus war sogar fast unmittelbar bevorstehend; immerhin war es aber dem umsichtigen Fürsten gelungen, zumal durch die Toletanische Synode von 580 und die damit zusammenhängenden Massregeln, den Samen der Zwietracht unter die römische Bevölkerung auszustreuen und so der ferneren orthodoxen Agitation zu Gunsten des rebellischen Prinzen einen wirksamen Damm entgegenzusetzen.

1) Joh. Bicl. a. 4. Tiberii, Isid. h. Goth. aera 606, de vir. ill. c. 43.

III. Verlauf der Empörung Hermenegilds bis zum Untergang des Prinzen (580 bis 585).

1. Die Frankenkönige Chilperich von Soissons, Guntram von Orléans und Childebert II. von Rheims, der junge Bruder Ingundens, oder vielmehr dessen Mutter Brunhilde schickten sich an, ihre verfolgte Verwandte durch bewaffnete Intervention zu rächen und — dies gilt zumal von Guntram — den Gothen ihre gallische Provinz Septimanien zu entreissen (Greg. Tur. VIII 28). Da nun Leovigild es nicht wagte, mit der gesammten Macht der Franken den Kampf aufzunehmen, so suchte er auf diplomatischem Wege wenigstens einen seiner Gegner zu gewinnen und knüpfte daher, höchst wahrscheinlich schon im Jahre 580, mit dem Oheim seiner Schwiegertochter, Chilperich, Unterhandlungen an, in der Absicht, seinem jüngeren Sohne Rekared die Hand der Tocher Chilperichs und der Fredegundis, Rigunthis, zu verschaffen. Diese diplomatischen Actionen schleppten sich zwar mehrere Jahre (bis 584) hin und führten schliesslich, was den unmittelbaren Gegenstand betrifft, zu keinem Resultat, hatten aber den überaus wichtigen Erfolg, dass die drohende merovingische Coalition gesprengt oder doch paralysirt wurde: Chilperich entsagte seiner Feindschaft gegen den Gothenkönig und wurde sogar dessen aufrichtiger Freund, und in Folge hiervon sahen sich die Höfe von Orléans und Rheims veranlasst, das Project einer bewaffneten Intervention zu Gunsten Hermenegilds aufzugeben oder mindestens zu vertagen (s. Greg. Tur. h. Fr. V 42, VI 45, VIII 28 und wegen der Zeit V 44 [V 34; VI 1] vergl. mit V 42). Uebrigens kam es dem spanischen Monarchen gar sehr zu Statten, dass die tiefwurzelnde gegenseitige Feindschaft der Merovinger eine geschlossene Action gegen den Gothenstaat unmöglich machte (s. Greg. Tur. VI 3. 12. 31).

2. Die fränkische Coalition hatte der unermüdliche Leovigild auf unblutigem Wege durchkreuzt; rücksichtlich der rebellischen Pyrenäenbewohner, deren Cooperation mit dem Fürsten von Bätica die Residenz am Tajo gefährdete, verliess er sich auf sein gutes Schwert. Und so stand denn der Heldenkönig im Jahre 581 mit seiner alten Rüstigkeit im

Norden der Halbinsel, unterwarf rasch einen Theil des Baskenlandes und gründete zum Andenken an den Sieg, wohl aber auch um das eroberte Gebiet gegen neue Angriffe zu sichern, die Stadt Victoriacum, die „Siegesstadt“, das heutige Vittoria (s. Johann Bicl. a. 5. Tiberii, a. 13. Leovigildi). Dieser Baskenfeldzug ist auf's Authentischste durch den Biclarenser selber bezeugt. Dagegen lässt sich die Annahme Pfahlers (Deutsche Alterthümer, S. 100 f.), Aschbachs (S. 207) und Dahns (Könige V, S. 144, „German. Stud.“ S. 297), wonach sehr viele der besiegten Basken damals vor den harten Verfolgungen des Gothenkönigs über die Pyrenäen nach Gallien geflohen wären, sich dort Wohnsitze erobert und dem Lande Gascogne (aus „Vasconia“ verderbte Form!) den Namen gegeben hätten, nicht quellenmässig belegen.

3. Das Jahr 582 erschien — fast drei Jahre hatte der Vater den Bürgerkrieg vermieden, und der Sohn noch keinen Schritt zur Versöhnung gethan —, da machte Leovigild einen letzten Versuch, die Sache friedlich beizulegen, und forderte den Prinzen zu einer Unterredung auf. Aber Hermenegild, vor die leidige Alternative gestellt, entweder zum Arianismus zurückzukehren oder abzudanken, wies jede Unterhandlung zurück und motivirte seine Ablehnung mit der Entrüstung des Vaters über die Conversion des Sohnes (s. Greg. Tur. V 38). Der schwer gekränkte Monarch wurde endlich der unnützen Schonung gegen den Rebellen müde, bot seinen sieggewohnten Heerbann auf und eröffnete den unseligen Krieg mit der Einnahme der rebellischen Stadt Merida und inaugurirte so den überaus schwierigen Feldzug ebenso glücklich als geschickt. Merida, die eroberte Stadt am Anas (Guadiana), war ja das am weitesten nach Norden zu vorgeschobene Bollwerk des fürstlichen Hochverräthers gewesen und hatte die Hauptstadt Toledo von Südwesten her nicht wenig bedroht.[1])

1) Joh. Bicl. a. 6. Tiberii, Leovigildi a. 14., Greg. Tur. VI 18 (vgl. mit VI 14. 18. 25 wegen der Zeit) und die vier emeritensischen Siegesmünzen Leovigilds (Heiss, S. 82, Nr. 13: I. Dominus noster Liuvigildus Rex | Emerita Victoria, S. 83, Nr. 13ª. 14. 15. pl. I. Nr. 13—15: II. Vorderseite wie eben | Victor Emerita, III und IV.: Dominus noster Leovigildus Rex | Pius Emerita Victor“).

4. Im folgenden Jahre (583) schritt Leovigild zur Belagerung von Hispalis, der Residenz des Empörers (s. Joh. Bicl. a. 1. Mauricii imp., a. 15. Leovigildi = 583). Vergebens hoffte dieser durch seine fränkischen, byzantinischen und suevischen Alliirten aus seiner nunmehr bedenklichen Situation befreit zu werden. Die Aussicht auf merovingische Hülfe blieb ihm nämlich abgeschnitten, da der Gothenkönig in den Jahren 582 bis 584 unausgesetzt freundschaftliche Beziehungen zum Hofe von Soissons unterhielt (Greg. Tur. h. Fr. VI 18. 29, de mirac. s. Martini III 8 und wegen der Zeit ibid. h. Fr. VI 14. 25. 33). Weiter erwies sich das mit den Byzantinern abgeschlossene Bündniss als unwirksam, da die von Leander in der oströmischen Hauptstadt erbetene Unterstützung ausblieb, und die im südlichen Spanien stationirten Griechen es vorzogen, der Fehde zwischen Vater und Sohn fern zu bleiben (Joh. Bicl. a. 2. Maur., Greg. Tur. h. Fr. V 38. VI 43). Und was den Suevenkönig Miro betrifft, so erschien er zwar mit einem Heere vor Sevilla, um seinem bedrängten Glaubensgenossen Entsatz zu bringen, konnte diesem aber keinen wirksamen Beistand leisten; denn er wurde von Leovigild umzingelt und gezwungen, sich als seinen Vasallen zu bekennen.[1]) Bald nachher erkrankte „der Bergkönig, ungewohnt der Luft und Wasser der Niederung" (s. Dahn, Könige VI, S 571), und verschied, wahrscheinlich noch vor Sevilla (Joh. Bicl. l. c., Isid. h. Suev. l. c., Greg. Tur. VI 43). Eborich, der junge Sohn und Nachfolger Miros,

---

1) Früher (s. meinen „Hermenegild", S. 39—43 und sonst) nahm ich, mich stützend auf das übereinstimmende Zeugniss unserer beiden vornehmsten Quellen, des Biclarensers und Isidors (hist. Suev.), an, Miro a. 1. Maur.) wäre gleich anfangs dem häretischen Vater gegen den katholischen Sohn zu Hülfe geeilt. Nach reiflicher Erwägung aller einschläglichen Verhältnisse bin ich aber jetzt mit Dahn („German. Stud." S. 297) der Ansicht, dass dieses Mal die Darstellung Gregors von Tours (VI 43: [Leovichildus] cognovit Mironem regem contra se cum exercitu residere. Quo circumdato sacramento exigit, sibi in posterum fore fidelem etc.) mit dem historischen Zusammenhang mehr im Einklang steht, als die Schilderung der beiden Spanier (vgl. meine „Beiträge zur span. K.-G." A. „Miro" a. a. O. S. 324f. und v. Ranke a. a. S. 176f.).

bewarb sich um die Freundschaft des gewaltigen Gothenfürsten und huldigte ihm gleichfalls als seinem Oberlehensherrn (Joh. Bicl. a. 1. Maur., Isid. h. Suev., Greg. Tur. l. c.). Es lässt sich also mit einiger Sicherheit vermuthen, dass das suevische Contingent nach dem Tode Miros gegen die Bätisstadt Verwendung fand. Leovigild bedrängte die jetzt von allen Verbündeten abgeschnittene Festung bald durch Hunger bald durch Waffengewalt. Um die hart geprüfte Stadt durch Mangel an den unentbehrlichsten Lebensmitteln zur Uebergabe zu zwingen, liess der Monarch da, wo der Bätis die Stadt bespült, diesen Fluss abdämmen und schnitt so dem Platze die Zufuhr ab (Joh. Bicl. a. 3. Tib., a. 1. Maur., Isid. Hisp. chron.: „Gothi per Hermenegildum bifarie divisi mutua caede vastantur“, Greg. Tur. h. Fr. VI 33). Im folgenden Jahre (584) liess er die Mauern der alten Stadt Italica, die in einiger Entfernung oberhalb Sevilla am rechten Bätisufer lag, wieder herstellen. Gestützt auf diese Operationsbasis, gelang es dem Gothenkönig, mit geringerer Mühe als früher die Eingeschlossenen zu ängstigen und die Zufuhr, die der Stadt vom rechten Ufer des Guadalquivir etwa noch zukam, aufzufangen (Joh. Bicl. a. 2. Maur., a. 16. Leovigildi). Die heldenmüthige Stadt erlag aber nicht der schrecklichen Hungersnoth, sondern konnte nur mit Sturm vom Sieger genommen werden (Joh. Bicl. a. 2. Maur. und die Siegesmünzen „Leovigildus Rex | Cum D optinuit Spli resp. Spi = cum Deo obtinuit Ispalim = König Leovigild wurde mit Gottes Hülfe der Eroberer von Hispalis, bei Heiss, S. 38. 83, Nr. 16. 16[a], pl. I). Hermenegild entkam rechtzeitig aus Sevilla und hoffte, mit Hülfe der Byzantiner den von jetzt ab ungleichen Kampf glücklicher als bisher zu erneuern (Joh. Bicl. l. c.). Ehe er jedoch zu Cordova, der damaligen Residenz des griechischen Präfecten, anlangte, entwarf er einen förmlichen Mordplan gegen seinen Vater. Er legte nämlich 300 auserlesene Krieger in die ein wenig unterhalb von Hispalis am rechten Ufer des untern Bätis gelegene feste Burg Osser oder Ossetum in Hinterhalt; diese Elitetruppen sollten dem sich ahnungslos nähernden König Schrecken einjagen, ihn durch den plötzlichen Angriff ermüden

und hierauf mit der übrigen, noch immer viele Tausende zählenden Mannschaft das Werk der Vernichtung vollenden. Aber Leovigild erhielt rechtzeitig Kunde von dem verruchten Plan, zog beherzt, wie immer, mit sämmtlichen Streitkräften heran und liess das Castell einäschern (Greg. Tur. h. Fr. VI 43). Inzwischen war Hermenegild zu Cordova angekommen und empfahl seine jugendliche Gemahlin dem Schutze des griechischen Statthalters (Greg. Tur. V 38. VI 40. 43). Aber vergebens verliess er sich auf die Treue der Griechen. Der schlaue Leovigild bestach den geldgierigen oströmischen Präfecten mit 30000 Goldgulden und bewog ihn dadurch, den unglücklichen Prinzen seinem Schicksal zu überlassen (Greg. Tur. V 38). Hierauf unterwarf der König mit leichter Mühe noch mehrere andere rebellische Städte und Burgen des Südens (Joh. Bicl. a. 2. Maur.). Griechischer Verrath öffnete sodann dem Monarchen die Thore von Cordova, und abermals, wie 572, hielt er seinen Einzug in der stolzen Veste (Joh. Bicl. l. c. und die bereits oben S. 140 Anm 2 erwähnte Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex Cordoba(m) bis obtinuit"). — Mit dem Falle seines letzten Bollwerkes war auch das Schicksal des Empörers entschieden. Leider bekundete Leovigild, um sich der Person Hermenegilds zu bemächtigen, eine nicht genug zu rügende Treulosigkeit, die nur zu sehr geeignet schien, die an sich so gerechte Sache des Monarchen zu compromittiren. Der Rebell, von Allen verlassen, nahm in Cordova seine Zuflucht zu einer Kirche und befand sich jetzt in einem Asyl, und Keiner, der zum Heiligthume eines Gotteshauses seine Zuflucht nahm, durfte nach den westgothischen Gesetzen gewaltsam daraus entfernt werden; es sei denn, dass der Flüchtling sich mit den Waffen vertheidigen wollte. Der Vater ertheilte ihm daher durch seinen jüngeren Sohn Rekared die eidliche Zusage der Straflosigkeit, im Falle er jene unverletzliche Stätte[1]) verliesse. Hermenegild warf sich hierauf

1) Die im Texte angedeuteten Bestimmungen über das „ius asyli" (s. „Leges Wisigothorum" l. IX, tit. III, 1. 2, ed. Bouquet, Recueil etc. T. IV) waren sicher schon zur Zeit Leovigilds in Gebrauch, mindestens

dem Vater zu Füssen und rechnete auf vollständige Begnadigung. Aber Leovigild brach schändlich seinen Schwur: er heuchelte zuerst Rührung, dann aber beraubte er den enttäuschten Sohn des Königstitels und seiner Provinz und verurtheilte ihn als Verräther an Religion, Vater und Reich zur Verbannung nach Valencia (März 584) (Joh. Bicl. a. 2. Maur., Greg. Tur. V 38. VI. 40. 43).[1]) Auch die Gemahlin des Unglücklichen wünschte der Gothenkönig in seine Gewalt zu bekommen, aber die Griechen verweigerten Ingundis' Auslieferung (Greg. Tur. l. c., Fredeg. h. epit. c. 87).

5. Im Jahre 584 schienen endlich die langwierigen Unterhandlungen Leovigilds und Chilperichs zum Abschluss zu kommen. Rigunthis wurde den gothischen Gesandten als Verlobte Rekareds anvertraut (Greg. Tur. h. Fr. VI 33 34. 40. 45). Als nun der stattliche Brautzug bis nach Toulouse gelangt war, da lief die Nachricht von der Ermordung Chilperichs ein. Die hierdurch entstandene Verwirrung benutzte ein fränkischer Grosser Namens Desiderius, um die Prinzessin auszuplündern. Bald nachher wurde die unglückliche Braut auf Befehl ihrer Mutter Fredegundis in ihre Heimat zurückgeleitet, und die so lange vorbereitete dynastische Verbindug der Höfe von Toledo und Soissons kam also doch nicht zu Stande. Jedenfalls hat Leovigild seit der Ermordung Chilperichs und der gänzlichen Niederwerfung der Insurrection seines älteren Sohnes auf jene Verschwägerung keinen besondern Werth mehr gelegt (Greg. Tur. VII 9. 39).

Um diese Zeit that der gothische Monarch den letzten grossen Schritt, sein Reich über die gesammte Halbinsel auszudehnen. Im Suevenreich war nämlich der junge König Eborich von einem gewissen Audica entthront und in ein Kloster gesteckt worden (584) (Joh. Bicl. a. 2. Maur., Isid. h. Suev., Greg. Tur. VI 43, Fred. h. e. c. 83). Doch sollte

---

als „consuetudo", als rechtliche Gewohnheit; dafür spricht auch der Context der betreffenden Stelle (Greg. Tur. V 38).

1) Der Bericht Gregors von Tours über Leovigilds doppelte Perfidie gegen den besiegten Sohn (V 38) ist als durchaus authentisch anzusehen; s. das Nähere, auch die bezügliche Literatur, in meinem „Hermenegild", S. 49—53.

der Usurpator sich nicht lange der angemassten Krone freuen; denn Leovigild trat als Rächer seines Vasallen und Schützlings auf, fiel verheerend in Galläcien ein, bemächtigte sich der wichtigen Stadt Oporto oder erfocht doch in der Nähe derselben einen entscheidenden Sieg, erklärte Audica des Reiches verlustig, zwang ihn, seines langen Haupthaares beraubt, in den geistlichen Stand zu treten und verhängte auch noch die Strafe des Exils über den Ehrgeizigen; das eroberte Land aber behielt der Sieger für sich, ohne sich weiter um den unglücklichen Eborich zu kümmern, und machte es zu einer westgothischen Provinz (585) (Joh. Bicl. a. 3. Maur., a. 16. Leovigildi, Isid. h. Suev., h. Goth., chron., chronol. et ser. reg. Goth., aera 606, Fredeg. l. c. und die Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex | Portocale Victi [corr.: Victoria], Heiss, S. 83, Nr. 21[a]. 85, pl. XIII, Nr. 1, sowie meinen Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 599 f.).

6. Fast unmittelbar nach dem Untergang des Suevenreiches, wahrscheinlich am 13. April 585, wurde der unglückliche Hermenegild zu Tarragona durch einen gewissen Sisbert enthauptet (Joh. Bicl. a. 3. Maur., Greg. Tur. VIII 28. IX 16, Fredeg. h. ep. c. 83. 87. 92, Greg. M. Dial. l. III, c. 30. 31, Paul. Warnefr. III 21). Ob er als katholischer Martyrer starb, d. h. auf seine standhafte Weigerung, durch den Rücktritt zum Arianismus die Gunst seines königlichen Vaters zu erkaufen, den Tod erlitt — es ist dies heute die gewöhnliche Annahme, zu der sich sogar Dahn (s. z. B. „German. Stud.", S. 298 f.) bekennt —, muss bei dem beredten Schweigen unserer vorzüglichsten Quellen, der eifrigen Katholiken und Zeitgenossen, der Spanier Johannes von Biclaro und Isidor von Sevilla, des fränkischen Geschichtschreibers Gregor von Tours, die ihn in den schärfsten Ausdrücken nur als sträflichen Empörer charakterisiren, und selbst des sog. Paul von Merida (c. 16), eines fanatischen Gegners des Ketzers Leovigild (c. 10. 11. 16), sowie in Berücksichtigung des Umstandes, dass der allerdings zeitgenössische Bericht Gregors des Grossen (Dial. III 31), der den Prinzen als Martyrer gelten lässt, höchst einseitig gefärbt ist, sich nur auf die

parteiischen Mittheilungen spanischer Emigranten stützt und demgemäss sogar die dem angeblichen Martyrium vorhergehende Empörung Hermenegilds vollständig verschweigt, dahingestellt bleiben, wie denn überhaupt die näheren Umstände der Katastrophe in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind.[1]) Gewiss ist nur ein Zweifaches, einmal dass der Prinz auf Befehl des eigenen Vaters hingerichtet wurde — dies geht freilich aus den Worten des Biclarensers „Hermenegildus — a Sisberto — interficitur“ nicht mit Nothwendigkeit hervor, wohl aber aus der betreffenden Aeusserung Gregors von Tours (VIII 28), und dieser Bericht, der ausdrücklich den König Leovigild für das tragische Ende des Sohnes verantwortlich macht, findet seine Bestätigung durch das Zeugniss des Frankenkönigs Guntram und Rekareds selber (IX 16) —, und dann, dass die Behauptung Gibbon's (S. 212), Rotteck's (in der grösseren Ausgabe der „Weltgeschichte“), Wachter's (Art. „Hermenegild“ in der Ersch-Gruber'schen „Encyklopädie“, 1829, S. 348) u. A., Hermenegild hätte als Verbannter zum zweiten Male die Fahne des Aufruhrs erhoben und hierdurch erst sein Todesurtheil herbeigeführt, als ungeschichtlich anzusehen ist, weil nur auf Missverständniss Gregors von Tours beruhend, der zwar wiederholt von einer Empörung des Königsohns spricht (V 38. VI 18. 29. 33. 40. 43), aber immer dieselbe meint. Auch Heiss (S. 86 f.) verficht die soeben gerügte These, aber nur deshalb, weil er den Zusammenhang beim Biclarenser (a. 1.—3. Maur.) unrichtig auffasst. Von den Spaniern nennt zuerst Valerius, der Abt des Klosters zum h. Petrus im Bisthum Astorga, in seiner Schrift „De vana saeculi sapientia“ c. VIII (gegen

1) Der Benedictiner Gams (II 2, S. 3—5) findet sich durch folgendes Raisonnement mit den dem Martyrium Hermenegilds entgegenstehenden Schwierigkeiten ab: „Ich glaube, die Ausgleichung liege in der Uebung und der Lehre der Kirche, wonach das Martyrium als Bluttaufe alle vergangenen Fehler tilgt. Hermenegild war den alten Spaniern als Verbündeter der verhassten Griechen gleichfalls verhasst.“ Hergenröther (Handbuch der allgemeinen K.-G. I, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1884, S. 659 f. meint, Leovigild hätte seinen „katholischen Sohn des Glaubens wegen hinrichten lassen“, und schweigt sich über die Rebellion des Prinzen völlig aus!

Ende des 7. Jahrh.) den Hermenegild einen „königlichen Martyrer".[1]) Aber erst nach einem Jahrtausend seit dem Trauerspiel von Tarragona, hat Papst Sixtus V. am 12. Februar 1586 auf den Wunsch des Königs Philipp II. den Sohn Leovigilds, sich lediglich auf das einseitige Zeugniss seines Vorfahren, Gregor des Grossen, stützend, als Martyrer für den katholischen Glauben canonisirt.[2]) Auch die griechische Kirche hat dem spanischen Rebellen die Ehren eines Martyrers und Heiligen nicht vorenthalten.[3])

Uebrigens wurde Sisbert, der Mörder Hermenegilds, schon im folgenden Jahre (586) gleich nach Rekareds Regierungsantritt von einem schimpflichen Tode hingerafft (Joh. Bicl. a. 5. Maur.: „Sisbertus, interfector Hermenegildi, morte turpissisma perimitur"). Ob der Elende, wie Aschbach (S. 222 f.), Helfferich (Westgoth.-Recht, S. 13) und Dahn (Könige V S. 157 f.) annehmen, auf Befehl Rekareds qualvoll hingerichtet wurde, oder ob ein sonstiges Unglück ihm das Leben kostete, lässt die Ausdrucksweise des Biclarensers unentschieden. Hermenegilds Wittwe, die bedauernswerthe Ingundis, wollte sich zu ihren merovingischen Verwandten zurückziehen, wurde aber von den Griechen, in deren Gewalt sie sich befand, gezwungen, die Reise nach Byzanz anzutreten; sie starb indess schon unterwegs, höchst wahrscheinlich im oströmischen Afrika. Ihr kleiner Knabe, nach dem Urgrossvater Athanagild genannt, wurde am Hofe des byzantinischen Kaisers Mauricius erzogen (s. epistola Brunichildis — ad Athanagildum directa, s. unten S. 171 Anm. 1, Greg. Tur. VIII 18. 21. 28. IX 16, Fred. h. e. c. 87, Paul. Warnefr. III 21). Was aus diesem Sohne des unglücklichen Hermenegild geworden, wissen wir nicht. Der im Jahre 588 von Brunhilde, der

1) S. Arevalus I, S. 711, Nr. 36, Ferreras, Allgem. Historie von Spanien, deutsch von Baumgarten (Halle 1754), II, S. 437 und Gams, II 2, S. 157 f., §. 5.

2) Mariana, De rebus Hisp., S. 186, ed. Hagae — Comitae; weitere Belege in meinem „Hermenegild" S. 76 f., Anm. 212.

3) S. das sogenannte Menologium Sirleti (redigirt im elften Jahrhundert!) s. 1. November (in: Thesaurus monument. eccles. etc. ed. Henr. Canisius — Jac. Basnagius T. III [1725] S. 483): Eodem die Natalis sancti martyris Hermeningildi."

Grossmutter, und Childebert II., dem Oheim des damals höchstens achtjährigen Knaben, mit dem kaiserlichen Hofe angeknüpfte diplomatische Verkehr verlief ohne Zweifel resultatlos; der junge Athanagild scheint seine Tage in der oströmischen Residenz beschlossen zu haben.[1])

IV. Leovigilds letztes Regierungsjahr (585/86).

1. Der Gothenkönig, keineswegs gewillt, dem zelotischen Katholicismus im Nordwesten der Halbinsel eine Freistätte zu bereiten, bot in seinem letzten Lebensjahre alles auf, um auch seine neuen Unterthanen, die seit etwa drei Decennien zur Orthodoxie bekehrten Sueven, der Lehre des Arius wieder zuzuführen. Dass er zur Erreichung dieses Zieles gewaltthätige Massregeln ergriffen habe, lässt sich nicht nachweisen. Der Monarch liess aber, um den Einfluss des katholischen Episcopats zu lähmen, in einigen Diöcesen, in Lugo, Oporto, Tuy und Viseu, arianische Gegenbischöfe ernennen. Uebrigens war Leovigilds religiöse Politik in der neuen Provinz mit Erfolg gekrönt: viele Sueven zogen die Gunst ihres neuen Herrschers ihrer katholischen Ueberzeugung vor und traten zur arianischen Staatskirche über (s. Joh. Bicl. a. 5. Maur., Acta Conc. Tolet. III [Mansi IX, S. 979. 1000] und alles Nähere in meinem Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 583—590). —

2. Leovigild sollte noch ein gefährliches Nachspiel der mit dem Blute des Urhebers erstickten Empörung seines älteren Sohnes erleben. Der Frankenkönig Guntram von Orléans suchte nämlich unter dem Vorwand, die Hinrichtung Hermenegilds und die Schmach seiner Nichte Ingundis zu rächen, sein Reich auf Kosten des grossen Nachbarstaates

1) Die sechs auf diese Materie bezüglichen Schreiben (theilweise abgedruckt bei Ruinart, post Greg. Tur., S. 1346, vollständig bei Bouquet, Recueil etc. T. IV, S. 88 ff.): I u. II: Zwei Briefe Brunhildens an die Kaiserin Anastasia. III. Schreiben Childeberts an Athanagild. IV. Brief Brunhildens an denselben. V. Schreiben Childeberts an Theodosius, einen Sohn des Kaisers Mauricius. VI. Childebert an Johannes, Patriarch von Constantinopel.

zu erweitern. Auch aus diesem Kriege ging der stets wachsame gothische Monarch als Sieger hervor. Die Vertheidigung der äusserst wichtigen Grenzprovinz Septimanien vertraute er seinem Sohne Rekared an, und es gelang diesem jungen Helden in kurzer Zeit, den bereits eingedrungenen Feind wieder zu vertreiben. Ein Versuch Guntrams, den Kriegsschauplatz nach Spanien zu verlegen, scheiterte gleichfalls an den umsichtigen Dispositionen Leovigilds. Die fränkische Flotte, deren Bestimmung es war, in Gallicien zu landen, wurde geschlagen und die Mannschaft aufgerieben; nur Wenige entrannen, um in ihre Heimat die Kunde zu bringen, dass die Franken auch zur See die Ueberlegenheit des Gothenkönigs empfunden hätten (s. Joh. Bicl. a. 3. Maur., Greg. Tur. VIII 30. 35. 38 und meinen „Hermenegild", S. 72, Anm. 196).

Bald nachher erhob sich in dem ehemaligen Suevenreich eine nationale Reaction gegen den neuen Beherrscher. Ein gewisser Malarich warf sich dort zum König auf und fand Anhänger, zumeistwohl unter der durch Leovigilds arianisirende Bestrebungen verletzten orthodoxen Bevölkerung. Aber schnell wurde der Usurpator von den Feldherrn des Gothenfürsten besiegt, die Insurrection im Keime r stickt, Malarich selbst gefangen und dem Beherrscher der iberischen Halbinsel in seinen Fesseln vorgeführt (Joh. Bicl. l. c.). Das weitere Schicksal des suevischen Abenteurers ist unbekannt. —

3. Im Jahre 586, zwischen dem 13. April und dem 8. Mai, starb der grosse Gothenkönig in Folge einer schweren Krankheit in seinem Palaste zu Toledo.[1]) Die Mittheilung der beiden Gregore, der Monarch hätte sich auf dem Todes-

1) Acta Conc. Tolet. III (Mansi IX, S. 977), Inscr. Hisp. Christ., ed. Aemil. Hübner, S. 49, Nr. 155, Joh. Bicl. a. 4. Maur., Isid. h. Goth. aera 606, Paul. Emerit. c. 16, chronica regum Wisigoth. (ed. Areval., ad calcem Isidori Hisp., T. VII), chronol. et ser. reg. Goth. aera 606, Greg. Tur. VIII 46, Fredeg. chronic. c. VI (ed. Ruinart, ad calcem Greg. Tur., auch bei Bouquet, Recueil etc., T. II). Wegen der Chronologie s. meinen „Hermenegild", Beilage II, S. 99—102. Leovigild starb nicht schon am 1. April 586, wie v. Ranke a. a. O. S. 177, Note 1 behauptet.

bett dem noch unlängst so bitter befehdeten Katholicismus zugewandt, ist von der Kritik schon längst als Fabel zurückgewiesen worden (s. Dahn, Könige V, S. 156 ff., meinen Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus", S. 590 f., Zöckler, Art. „Leander" und meinen „Leander" S. 42 f.). Leovigild starb vielmehr, wie er gelebt hatte, als Arianer; darum weist ihm der fanatische Autor von Merida einen Platz im tiefsten Höllenpfuhl an, und der nicht minder zelotische anonyme Verfasser der gefälschten vita s. Isidori fügt gar noch den kläglichen Tod des Arius hinzu (c. III, Nr. 11, S. 462, ed. Arevalus, T. II).

Leovigild hatte vor seinem Tode die Genugthuung, über alle seine Feinde triumphirt zu haben, und es liegt ein glänzender Beweis für die gewaltige Persönlichkeit dieses Fürsten in der Thatsache, dass ihm sein Sohn Rekared, ohne Unruhen hervorzurufen, in der Königswürde, wie in einem Erbreiche, folgen konnte (s. Joh. Bicl. a. 4. Maur.). Aber den schliesslichen Sieg der Religion, unter deren Aegide sein gefährlichster Gegner die Fahne der Empörung aufgepflanzt hatte, vermochte auch Leovigild nicht zu verhindern. Mit ihm sank auch der Arianismus in die Gruft: bekanntlich wies Rekared dem Glauben des hl. Athanasius diejenige gewaltige Rolle zu, die der Vater der arianischen Form des Christenthums zugedacht hatte; schon im zehnten Monat seiner Regierung convertirte der junge König, und auf der dritten Toletanischen Synode von 589, dem grossen westgothischen Bekehrungsconcil, wurde der Sieg des Katholicismus über die Lehre des Arius in glänzendster Weise inaugurirt; noch vor Ablauf eines Menschenalters durfte die iberische Halbinsel als ein durch und durch katholisches Land gelten.[1]) Aber trotz des Misserfolgs seiner religiösen

1) S. acta conc. Tolet. III. (Mansi IX, S. 977 ff.), Aem. Hübner, Inscr. Hisp. Christ., S. 49, Nr. 155, Johann Bicl. a. V.—VIII. (incl.) Mauricii imp., Isid. Hisp. chron., hist. Goth., aera 624, de viris ill. c. 41, Paul. Em. c. 16—18 (incl.), chronol. et ser. reg. Goth., aera 624, Greg. Tur. IX 15. 16, Fredeg. chronic. c. VIII, Greg. M. Dial. III, 31, eiusdem epistolar. l. I. ep. 43, l. IX, ep. 122 (in der Mauriner Ausgabe d. Werke Gregors I. des Grossen, T. II) u. meinen „Leander" S. 42—44.

Politik darf Leovigild als der grösste und gewaltigste aller Westgothenkönige seit Eurich bezeichnet werden: Er, in Krieg und Frieden in gleicher Weise hervorragend tüchtig, war zuerst Beherrscher eines spanisch-westgothischen Einheitsstaates; er zuerst herrschte gewaltig von Meer zu Meer; zuletzt beugte sich Alles innerhalb der pyrenäischen Halbinsel vor dem Heldenkönig, der aus jedem noch so gefährlichen Kriege als Sieger hervorging; nur einige Küstenstädte in Bätica und im Süden Lusitaniens gehorchten noch dem Kaiser von Byzanz. Die beiden spanischen Zeitgenossen Johannes von Biclaro und Isidor, selbst eifrige Katholiken, haben dem letzten Arianerkönig einen rühmlichen Denkstein gesetzt: Mit aufrichtiger Bewunderung schildern sie die Grossthaten des hervorragend fähigen Herrschers und bedauern nur, dass der Makel der Häresie den strahlenden Ruhm des Begründers der westgothisch-spanischen Einheit verdunkelt: „sed offuscavit error impietatis gloriam tantae virtutis" meint z. B. Isidor. „Der tapfere und einsichtige Leovigild hat der westgothischen Macht eine neue Begründung auf der alten Basis gegeben (s. v. Ranke a. a. O. S. 173).

Es gereicht dem Verfasser dieses Aufsatzes zur nicht geringen Genugthuung, den Lesern dieser Jahrbücher das unparteiische, in unbefangener Würdigung der weltgeschichtlichen Bedeutung Leovigilds mit obiger Skizze übereinstimmende, Urtheil eines streng katholischen Forschers reproduciren zu können. Karl Faber äussert sich nämlich über den Vater Hermenegilds, wie folgt[1]): „Hier (zu Toledo) starb in seinem Palaste Leovigild, der seinem Volke ein so gewaltiger Herrscher war wie Karl der Grosse den Franken, der zuerst von Meer zu Meer die ganze Halbinsel unterwarf und die Sueven und Basken in mehr als zwanzig Schlachten bezwang."

---

1) In der katholischen Zeitschrift „Alte und neue Welt" 1884, Benziger in Einsiedeln, Doppelheft 5/6 (Weihnachts-Nummer), Art. „Von Aranjuez durch die Sierra Morena", S. 156 A. Näheres über den geistigen Entwicklungsgang Fabers, des zu früh gestorbenen Gelehrten, ebenda, Jahrg. 1883, H. 19, S. 604 („Nachruf").

Nachträgliches zu den Passiones Petri et Pauli.

Von

R. A. Lipsius.

Meiner Ausgabe der Passiones Petri et Pauli auf S. 86—106 muss ich schon jetzt einige nachträgliche Zusätze und Berichtigungen hinzufügen. Mein Bruder Hermann hat vor Kurzem einen grossen Theil der Actus Petri Vercellenses für mich abgeschrieben. Der cod. bibl. capit. Vercell. CVIII. 1. membr. 4 saec. VII enthält von f. 327[r] an hinter den Recognitionen des Clemens Romanus einen bisher unbekannten Text, welcher mit den Worten '*Pauli tempus demorantis Romae et multos confirmantis in fide*' beginnt. Nachdem die Abreise des Paulus von Rom nach Spanien und die Ankunft des Petrus in der Welthauptstadt berichtet ist, folgt eine ausführliche Darstellung der Wunderwettkämpfe des Petrus mit Simon in Rom, und des elenden Sturzes des Magiers, woran sich p. 367[u] Zeile 23 unmittelbar die passio Petri schliesst. Dieselbe beginnt mit den Worten '*Petrus autem Romae morabatur cum fratribus gloriosus in domino et gratias agens die ac nocte turba adveniente credentium in nomine Christi. Conveniebant autem ad eum et concubinae praefecti etc.*' Leider ist der Text sehr lückenhaft; es fehlt z. B. die ganze Erzählung von der Flucht des Petrus. Aber eine Vergleichung mit dem griechischen Texte zeigt alsbald, dass der Text von Vercelli sich zu der griechischen passio Petri ebenso verhält wie der Text des cod. Monac. zu der griechischen passio Pauli. Beidemale haben wir im Vergleiche mit dem sogenannten Linustexte einen weit kürzeren Text, der mit dem griechischen Texte vielfach wörtlich übereinstimmt. Keiner von beiden lateinischen Texten ist aber aus dem andern geflossen, vielmehr haben wir in dem Linustexte und in dem Vercell. zwei völlig unabhängige lateinische Uebersetzungen aus dem griechischen Original der *πράξεις Πέτρου* von uns. Dass der Patmostext dieses Original darstelle, muss ich auch jetzt noch bestreiten. Der Linustext ist vielfach interpolirt und paraphrasirend; der der passio Vercellensis und der

griech. Passio zu Grunde liegende Text ist eine verkürzte Redaction. Aus dem Textus Vercellensis ist der Patmensis nicht geflossen, ebensowenig wie dieser aus jenem. Letzterer scheint mir noch immer eine griechische Rückübersetzung aus einem lateinischen Texte zu sein, welcher derselben Recension angehörte, wie der Vercellensis. Der Originaltext dieser Recension ist bald in cod. Vercell. bald in cod. Patm. treu bewahrt.

Einige Berichtigungen, welche theils aus einer Vergleichung mit dem Vercellensis sich ergeben, theils mir schon bevor ich den Vercellensis einsehen konnte, durch Max Bonnet mitgetheilt worden sind, mögen im Nachfolgenden eine Stelle finden.

p. 90 l. 3 lies *ἐν τῷ κυρίῳ*. — ibid. 19 lies *εὐμορφοτάτῃ*. — p. 91 l. 14 *Ἀγριππῖνα*. — ibid. l. 29 sq. ziehe ich meine Emendation zurück. Es ist zu lesen: ... *δοξάζων τὸν κύριον, ὅτι αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι· εἰς δὲ τὸν Πέτρον ἔλεγεν γίνεσθαι*. — p. 92 l. 30 wird Krumbachers Lesung *εἰρημένῃ* durch cod. Vercell. (*'dicta'*) bestätigt. — p. 93, 1 lies *τῷ τέλει*. — ibid. lin. 8 sq. interpungire: *ἀκούσατε· παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου κτλ.* — ibid. l. 14 lies *ὥρα δέ σοι*. — In der Anmerkung zu lin. 17 sind die Worte *'sensus est ... possit audiri'* zu streichen. — p. 94, 16 ist *τεταμένος* mit cod. Vercell. (*'extensum verbum'*) aufrecht zu halten. — ibid. lin. 18 emendire ich jetzt *τί γὰρ λόγος ἢ τοῦτο τὸ ξύλον*. — In der Anm. zu lin. 14 ziehe ich die Vermuthung, dass *φεύξαντες* zu lesen sei, zurück. — p. 95, 31 ist gar nichts zu emendiren, sondern *κόψας Χίας μνᾶς πεντήκοντα* zu lesen. Wie mir Nöldeke schreibt, ist das Wort *Χία* auch ins Syrische übergegangen und dort gradezu Bezeichung für Mastix. — p. 97, 7 ist *προσετίθοντο* vielleicht zu halten (vgl. acta Thomae p. 93, 40 ed. Bonnet). — p. 99, 6 ist vielleicht mit Bonnet *διόπερ*, l. 8 *σε σώσει*, l. 18 *ἐπετάξατο*, l. 20 *κατὰ τὸ διάταγμα*, l. 30 *μεταβάλεσθε*, p. 100, 16 *πάντας τοὺς πιστεύοντας* zu lesen. — p. 101, 13 sqq. ist nach *τραπῆναι* ein Komma zu setzen. — p. 103 Anm. zu 94, 6 ist beidemal *articulata* statt *articulato* zu lesen. Die Stelle ist ebenso wie das *πατράσιν* p. 100, 24 noch immer ein Hauptbeweis für Rückübersetzung aus dem Lateinischen.

An den zwei verzweifelten Stellen p. 93, 2 und p. 94, 1 sq. bringt auch cod. Vercell. keine Heilung. An ersterer Stelle liest er *optabam* (statt *clamavit anima mea*). An der zweiten Stelle zeigen seine Worte, dass Subject zu *ῥίψας* Adam, und *τὴν ἀρχήν* Objectsaccusativ ist (*totum genus suum in terram proiciens*). Hiernach ziehe ich meine Herstellung der Stelle zurück, weiss aber vorläufig nichts Besseres vorzuschlagen.

Zum Gedächtniss Biedermanns.

Von

Dr. P. Mehlhorn
in Heidelberg.

„Gedenket an Eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach“ (Hebr. 13, 7): Dieses Wort der hl. Schrift kennzeichnet am kürzesten und treffendsten den *impulsus ad scribendum*, dem ich hiermit Folge leiste. Ich hoffe dabei, auch in etlichen Lesern, welche in Biedermanns Werke noch wenig und in seine schlichten, treuen, herzensguten Züge niemals hineingeschaut haben, die Ueberzeugung oder wenigstens die Ahnung und Empfindung zu wecken, dass der Ton, welchen ich mit jenem biblischen Mahn- und Ehrenwort angeschlagen habe, nicht zu hoch gegriffen ist, dass vielmehr all' die einzelnen Prädikate, welche der Verfasser des Hebräerbriefs den heimgegangenen Lehrern seiner Leser ertheilt, auch auf diesen Lehrer der neuesten christlichen Theologie, oder, wie manche meinen, der weitgehendsten Neologie, im wahrsten und vollsten Sinne passen. Gerade die reine Harmonie von Forschung und Leben, von denkendem Geist und frommem Gemüth macht Biedermann zu einer so ehrwürdigen, ja erbaulichen Gestalt für jeden, der ihn wirklich kennt und versteht, und wer weiss, ob nicht Heinrich Lang ihm in einer weiteren Sammlung „religiöser Charaktere“ eine wohlverdiente Stelle angewiesen hätte, wenn es nicht vielmehr umgekehrt Biedermann beschieden gewesen wäre, dem jüngeren Freunde in ebenso warmer Anerkennung wie unparteiischer Beurtheilung ein biographisches Denkmal zu setzen.[1])

---

1) Biedermann, H. Lang, Pfarrer in Zürich. Zürich 1876.

Suchen wir denn in möglichster Kürze Leben und Denken Biedermann's, wie es in Wirklichkeit immer Hand in Hand ging, uns auch hier in ihrem Zusammenhang vor Augen führen!

Es war ein ungewöhnliches Paar, dem Aloys Emanuel Biedermann am 2. März 1819 im einsamen und einfachen Münchhof bei Bendlikon am Züricher See geboren wurde.[1]) Der Vater stammte aus einem angesehenen und wohlhabenden Geschlechte Winterthurs, hatte aber in den stürmischen Zeiten zu Anfang des Jahrhunderts durch treulose Geschäftsgenossen, denen seine nobele Natur volles Vertrauen schenkte, sein Vermögen fast ganz verloren, sodann in der zu London gebildeten deutschen Legion gegen Napoleon mitgekämpft und nach dessen Sturz sich in der schweizerischen Heimat mühsam wieder eine bescheidene Existenz gegründet. Die Frau, welche ein solches Loos mit ihm theilte, war ganz besonders dafür geeignet, denn sie stammte aus bäuerlicher Familie und hatte sogar in fremdem Dienste tüchtig und unverdrossen arbeiten gelernt. Aber wie sie durch ihre Schönheit und ihr „an Leib und Seele kerngesundes Wesen“ das Herz ihres Gatten gewonnen hatte, so wusste sie durch ihren „echt weiblichen natürlichen Takt .. auch später in andern gesell-

---

1) Vgl. zur Biographie Biedermann's: A. E. Biedermann, Aus dem Leben meines Vaters (nach seinen „Erinnerungen und Lebenserfahrungen eines froh- und freisinnigen Schweizers“, Trogen 1828, 2 Bde.); Züricher-Taschenbuch auf das Jahr 1884. Finsler, Geschichte der theol.-kirchl. Entwickelung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren; Zürich 1881. A. E. Biedermann, Erinnerungen: Zeitstimmen 1881, Nr. 10—16 und die Artikel verschiedener Zeitschriften über Biedermann's Tod und Begräbniss, zu einem grossen Theil abgedruckt in der Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 6 und 7. Ausserdem: Norddeutsches Protestantenblatt 1885, Nr. 6 sowie Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 31. (Erst nach Ablieferung meiner Arbeit sind bei Reimer in Berlin „Ausgewählte Vorträge und Aufsätze“ von Biedermann erschienen, unter welchen auch seine Erinnerungen aus dem Leben seines Vaters wie aus dem eigenen Leben bequem beisammen zu finden sind. Durch die vortreffliche, auch an werthvollem Detail reiche biographische Einleitung Kradolfers zu dieser Sammlung schien mir doch das Recht zur Veröffentlichung meines Gedächtnisswortes nicht hinfällig zu werden.)

schaftlichen Kreisen, für die sie nicht vorgebildet war, ... die Achtung und Liebe aller" sich zu erwerben und zu erhalten.[1]) So vereinigte sich in unseres Biedermanns Eltern ein nobler und durchaus unabhängiger Patriziersinn, ein entschiedener und auf das Grosse und Allgemeine gerichteter Wille, eine reiche Lebenserfahrung mit schlichtester, aber reiner und gesunder Volksthümlichkeit, und dieses Erbe ist dem Sohne nie verloren gegangen. Nach mehrfachem Ortswechsel fand die kleine Familie endlich im Sommer 1830 wieder ein festes Quartier und der Vater eine gemeinnützige Thätigkeit in dem heimatlichen Winterthur. Hier besuchte der einzige Sohn, dem der Vater um jeden Preis die Gelegenheit zur wissenschaftlichen Ausbildung verschaffen wollte, die ihm selbst versagt geblieben war, die Schulen, soweit sie reichten, bis es auch für ihn hiess: suche dir ein anderes Reich, Macedonien ist für dich zu klein. Aus Abneigung gegen die in Zürich zur Herrschaft gelangte radikal-demokratische Richtung schickte der Vater, der einem gemässigteren Fortschritt huldigte, 1834 seinen Sohn nach dem ferneren Basel auf das Pädagogium. Unterbrochen wurde sein dortiger Aufenthalt durch eine schwere Erkrankung seines Vaters, welcher ihn das letzte Vierteljahr seines Lebens an seiner Seite behielt. „Als ich am Morgen des 16. October", so erzählt der Sohn[2]), „nach einer leidlichen Nacht wie gewöhnlich neben ihm meine Bücher zur Hand nehmen wollte, sagte er: ‚Lass jetzt die Bücher, die behältst du allezeit; mich aber wirst du nicht mehr lange haben.' Der Tag verging still in ruhigen, unvergesslichen Gesprächen und Abends 5 Uhr verschied er ganz sanft im Lehnstuhl. Alle, die ihn gekannt, haben ihm das Zeugniss gegeben, dass er seinen Namen mit Recht und Ehren getragen." Ganz ähnlich haben sich Freunde aus der Schweiz nach des Sohnes Hinscheiden auch über ihn geäussert.

Es war aber nicht blos die Tapferkeit des alten Soldaten, welche dem nahenden Tode so fest ins Auge sah,

1) Züricher Taschenbuch auf das Jahr 1884, S. 57 und 58.
2) Züricher Taschenbuch, 1884, S. 65.

sondern auch das ruhige Gottvertrauen des Christen, der in seiner letzten Zeit sogar für die durch Bengels Berechnung des Weltendes bei Vielen wieder belebten apokalyptischen Anschauungen reges Interesse zeigte. So hat denn nicht erst das Baseler Pfarrhaus, in welchem der Gymnasiast so gut aufgehoben war und alljährlich Schleiermacher's „Weihnachtsfeier" am Christabend vorzulesen hatte, sondern bereits das Vaterhaus, dem auch mancher wackere Geistliche eng befreundet war, den religiösen Sinn unseres Biedermann gepflegt, und es wird uns nicht verwundern, von ihm zu hören: „So weit ich mich in meine Jugendgedanken zurückversetzen kann, weiss ich nichts Anderes, als dass ich Theologie zu studiren wünschte, ohne dass etwa eine Familientradition mich auf diese Bahn gewiesen hätte. Auch war es nicht sowohl die Aussicht, dereinst auf der Kanzel zu stehen, die mich dahin zog, als der früh in mir erwachte Trieb, die Dinge der Religion zu erforschen und mit meiner Vernunft in Einklang zu bringen."[1])

Wir bemerken also eine grosse Stetigkeit in Biedermann's Lebensplan, wie sie uns nun auch in der Entwickelung seiner Welt- und Lebensanschauung entgegentritt, und schon dieses ruhige, aber feste und aus den innersten Tiefen heraufklingende: „Ich kann nicht anders" muss doch auch Gegner, sofern sie nicht ganz von der altberüchtigten *rabies theologorum* besessen sind, vor einem schnellfertigen Aburtheilen zurückhalten. Schon sehr bald wandte der Student, welcher 1837 bis Herbst 39 noch in Basel blieb, sich überwiegend philosophischen Studien zu, und seinem Lehrer Friedrich Fischer verdankt er die Anerkennung des ausserordentlichen Scharfsinns, der auf die Gestaltung der altprotestantischen Orthodoxie verwandt worden ist, während die spekulativen Philosophen von Spinoza bis Hegel mit grosser Geringschätzung von demselben behandelt wurden. Auf Hegels Bedeutung wurde Biedermann zuerst durch Strauss aufmerksam, „der bald ganz sein Mann wurde". „Schon die klassisch schöne, ruhig heitere Sprache eines furcht- und rückhaltlosen Wahrheitssinnes bei Strauss war mir wie ein

1) Zeitstimmen 1881, S. 181.

erfrischendes Bad", erzählt er uns selbst in den Zeitstimmen.[1]) „An diesem Gegensatz ward mir erst klar, was es war, das mich so oft bei theologischen Büchern gewöhnlichen Schlages so ungeduldig machte: Dieses Mehl im Munde, diese jede Schärfe des Gedankens ängstlich abstumpfende Mischung von ungehöriger Erbaulichkeit und Wissenschaftlichkeit zu einem mir unverdaulichen phraseologischen Brei." Jenem Ideal entsprach unter seinen Baseler Lehrern vor allem de Wette, der denn auch dem „Leben Jesu" von Strauss gegenüber keineswegs den Kopf verlor. Nur mit de Wette's religionsphilosophischen Grundlagen, mit dem ästhetischen Rationalismus von Fries, konnte sich Biedermann nicht befreunden.

Vielmehr zog ihn sein speculativer Geist nach der damaligen Metropole des Hegelthums, nach Berlin, und nur Strauss hätte ihn von diesem Gedanken ablenken und nach Zürich locken können, wenn nicht seine Berufung dahin durch die bekannte Volksbewegung wieder vereitelt worden wäre. So begab sich denn Biedermann Herbst 1839 nach Berlin, wo er sich namentlich an Vatke eng anschloss, dem er nachmals auch seine „Freie Theologie" widmete, und ausserdem Marheineke sehr hoch schätzte.

Die Losungen: „Hie Hegel! hie Schleiermacher!" bezeichneten damals in Berlin schroffe theologische Gegensätze, während Biedermann durch den regelmässigen wissenschaftlichen Briefwechsel mit seinen in Zürich studirenden Freunden, welche von Alexander Schweizer in verständnissvollster, aber auch durch unbefangenes, selbständiges Urtheil ausgezeichneter Weise in Schleiermacher's Geist eingeführt wurden, bereits mehr und mehr die Möglichkeit einer Verständigung und Ergänzung dieser beiden bedeutsamen Richtungen einsehen lernte. Wie er überhaupt bei seiner wissenschaftlichen Buchführung mit Vorliebe die Bilanz zwischen divergirenden oder wenigstens differirenden religionsphilosophischen Anschauungsweisen feststellte und auf einen knappen und fasslichen Ausdruck brachte[2]), so hat er es

1) Jahrgang 1881, S. 185.

2) Vgl. auch die scharfe Darlegung seiner eigenen Stellung zu Pfleiderer's Werk: „die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte in

später in seiner Festrede zu Schleiermacher's hundertstem Geburtstag auch mit Schleiermacher's und Hegel's Auffasssung des Verhältnisses von Religion und Philosophie gethan. Da heisst es: „Wahr also ist bei Schleiermacher die spezifische Verschiedenheit und darum die Selbständigkeit der beiden Gebiete und bei Hegel die Wesenseinheit des menschlichen Geistes im Gefühl und Denken und die Unterordnung der religiösen Vorstellung unter das wissenschaftliche Denken. Das Unwahre aber bei Schleiermacher war, dass er jene Verschiedenheit und Selbständigkeit zugleich als eine Getrenntheit ihrer Gebiete fasste; bei Hegel dagegen, dass er umgekehrt die Religion ganz in ihre eine unter die Wissenschaft fallende Seite aufgehen liess.“[1])

Mochte also der Berliner Student immerhin ein entschiedenes und hervorragendes Mitglied jenes Kreises von Schweizern und Schwaben sein, ohne die schon damals nach Marheineke's Ausdruck die theologischen Docenten der Hegel'schen Schule „ihre Bude hätten schliessen können“[2]), so war er doch von Haus aus ein viel zu selbständiger Geist, um blindlings auf die Worte des Meisters zu schwören. Vielmehr verzichtete er schon damals darauf, den Weltprocess aus dem reinen Denken herauszuspinnen, und begnügte sich mit der Aufgabe, die erfahrungsmässig gegebene Entwickelung vernünftig zu begreifen, aus diesem Stoff den reinen Gedankeninhalt herauszuarbeiten; mit andern Worten: statt in Gottes Namen den Weltgang zu erdenken, wollte er nur vom menschlichen Standort aus den in der Welt offenbar gewordenen Gottesgedanken nachdenken, freilich mit dem vollen und freudigen Vertrauen, dass die gottverliehene, gottentstammende Geisteskraft dazu auch wirklich und vollständig ausreiche. Und er glaubte, damit auch den

---

Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1871, S. 1—30; zu Lipsius' Dogmatik in der Prot. Kirchenztg. 1877, Nr. 2—6; zu E. von Hartmann's Religionsphilosophie ebend. 1882, Nr. 47—52.

1) Zeitstimmen 1868, S. 473.

2) Zeitstimmen 1881, S. 197.

eigentlichen Sinn Hegel's selbst zu treffen, nur befreit von unleugbaren Uebertreibungen des Ausdrucks.[1])

Noch aus der Berliner Zeit stammt die erste grössere wissenschaftliche Abhandlung, welche Biedermann (im folgenden Jahre 1842 in Zeller's Tübinger Theol. Jahrbüchern) veröffentlichte. Seiner ganzen Art, immer auf das Centrum, auf das principiell Wichtigste loszugehen, entspricht charakteristisch das Thema: Ueber die Persönlichkeit Gottes. Die Bearbeitung desselben geht noch ganz in den Schnürstiefeln der Hegel'schen Terminologie einher und ist schon deshalb formell weit ungeniessbarer als die späteren, auch in dieser Hinsicht selbständigeren, ausgereiften Schriften Biedermanns. Erschwert wird ihre Lectüre uns heutzutage noch durch die spezielle Beziehung auf die Rosenkranz'sche Kritik der Strauss'schen Glaubenslehre; denn zum vollen Verständniss des Richterspruchs, der wesentlich zu Gunsten von Strauss ausfällt, müsste man eigentlich *corpus delicti* und Anklageschrift gleichzeitig vor sich liegen haben. Biedermann hat sich in seinen „Erinnerungen“ noch 1881[2]) „zum Wesentlichen des Inhaltes“ bekannt. Und in der That, immer hat er den allgemeinen, religiösen und erkenntnisstheoretischen Standpunkt behauptet, der hier in Worten, wie den folgenden beschrieben ist: Die religiösen Vorstellungen müssen „eine innere Nothwendigkeit wie ihres Vergehens, so auch ihres Entstehens haben, ein wahres und darum bleibendes Inneres, das in den wechselnden Formen sich zur Erscheinung bringt, und jeder, soweit sie ihm inadäquat ist, einen immanenten Keim der Negation mit auf den Weg giebt, der seiner Zeit sicher auch immer aufgeht. Dieses Innere, den reinen Gedanken, in adäquater Weise sich zum Bewusstsein zu bringen, nennt die Spekulation ihr positives Ziel, das sie nie vollständig erreichen kann, wenn sie sie nicht auch die negative Kehrseite zur vollen Durchbildung bringt.“[3]) Darum ist es ihm mit beidem Ernst: einerseits, „der Mensch kann ohne den Inhalt seiner religiösen Vorstellungen, der sein eigener, substanzieller,

1) Vgl. noch die 2. Aufl. der Dogm. S. 13 und 49.
2) Zeitstimmen 1881, S. 201.
3) Theol. Jahrb. 1842, S. 206 f.

ewiger Gehalt ist, nicht mehr wahrhaft leben, wenn er ihm einmal, sei es in dieser oder in jener Form, zum Bewusstsein gekommen"[1]); aber auch andererseits: „wenn man einmal zu philosophiren anfängt, dann ist die Wissenschaft allerdings das einzige Ziel, das man unmittelbar vor sich hat, sie die einzige Richtschnur, und wer nicht des festen Glaubens lebt, dass er so am wahrsten auch alle anderen Zwecke, die mittelbar in ihr liegen, fördere, so wenig es auch oft unterwegs den Anschein haben mag, der wird nie auf einen grünen Zweig mit ihr kommen. ‚Wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, ist nicht tüchtig zum Reiche Gottes' — das gilt auch hier im vollen Masse."[2]) Was ferner das spezielle, zugleich aber fundamentale Problem betrifft, welches in dieser Erstlingsarbeit behandelt wird, so ist Biedermann bis zuletzt bei der Abweisung der Persönlichkeit Gottes geblieben. Und dennoch scheint es mir ein bedeutsamer Unterschied, ob man — wie in der Abhandlung — Gott im Unterschied vom Menschen das Fürsichsein oder Selbstbewusstsein einfach abspricht, von einer ideellen Subjektivität redet ohne „einen festen Punkt, an welchem die einzelnen Bestimmungen die .. sonst ins Leere scheinen auseinanderflattern zu müssen", haften[3]), oder ob man — wie in der „Christlichen Dogmatik"[4]) — Gott ein „für-sich-seiendes Insichsein", d. h. doch eben Selbstbewusstsein, zuschreibt. Der ersteren Fassung gegenüber findet man die Citate, welche Rosenkranz auf den Gottesbegriff von Strauss in feinem Spott anwendet, wirklich treffend: die ironische Bemerkung, „die Substanz werde sich in ihrem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewusst sein", und die auf das Weltganze bezogene Frage: „das liebe, heil'ge röm'sche Reich, wie hält's nur noch zusammen?"[5]) Der späteren Fassung dagegen kann man einräumen, dass es sich ihr gegenüber nur noch um einen Wortstreit handele, ob sich die Bezeichnung Persönlichkeit für den absoluten Geist wirklich eigne[6]), und sich mit

1) Ebend. S. 207. 2) Ebendas. S. 262 f. 2) Ebendas. S. 221.
4) 1. Auflage, §. 709. (S. 634).
5) Theol. Jahrb. 1842, S. 224.
6) Chr. Dogm., 1. Auflage, S. 640.

Zeller an die zwei regulativen Kanones halten, den namentlich von Seiten der Religion aufzustellenden, „dass das Absolute nicht als todte Materie oder blinde Nothwendigkeit, sondern als Geist gefasst“ werde und den von der Wissenschaft aufrechtzuerhaltenden, „dass aus der Gottesidee die Vorstellung von einem willkürlichen Handeln Gottes vollständig entfernt werde.“[1])

Die Männer, mit welchen Biedermann durch seine Abhandlung in nähere freundliche Beziehung getreten war, lernte er auf seiner Rückreise in die Heimat (Herbst 1841) auch persönlich kennen; Strauss, für welchen er focht, besuchte er in seinem Stuttgarter Gartenhaus, Zeller, der ihm den Kampfsplatz zur Verfügung gestellt, in Tübingen, wo er natürlich auch Baur und ausserdem Vischer hörte. In Basel bestand er sodann (1842) das theologische Examen unter eigenthümlichen Umständen und Verzögerungen. Obgleich seinen wissenschaftlichen Leistungen die erste Censur zuerkannt wurde, so schien doch verschiedenen der Examinatoren seine kirchliche Zulässigkeit sehr zweifelhaft, und nur seinen alten Lehrern de Wette und Hagenbach verdankte er und einer seiner Prüfungsgenossen die Ueberwindung jener Bedenken, die übrigens in würdigster und sachlichster Weise geäussert und erwogen worden waren.

Biedermanns Plan war nun, sich mit einem grösseren Werke über „das ewige Leben“ zu habilitiren. „Es ist nicht Renommisterei“, sagt er uns in seinen „Erinnerungen“,[2]) „sondern nur freudige Glaubenszuversicht von mir gewesen, was mich stets angetrieben hat, meine Ueberzeugung gleich auf den äussersten, angefochtensten Punkten ganz und rückhaltslos zu vertreten.“ Schon für dieses Jugendwerk war die umfassende Anlage geplant, welche das reife Werk des 50jährigen, die christliche Dogmatik, thatsächlich erhalten hat: es sollte sich an einen prinzipiellen ein historischer und ein kritisch-spekulativer Teil anschliessen. Als er jedoch eben von den Vorarbeiten zur Ausarbeitung überging, führten ihn

1) Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. 1842, II. cf. S. 286 f.

2) Zeitstimmen 1881, S. 215.

(1843) nicht näher bezeichnete Lebensverhältnisse[1]) in das Pfarramt zu Münchenstein bei Basel. Dass aber diese äusseren Verhältnisse ihn nicht etwa in einen Widerspruch mit seiner eigentlichen Ueberzeugung und seinem inneren Beruf brachten, dürfte schon aus dem eben angeführten freudigen Bekenntniss hervorgehen, und kann zum Ueberfluss noch durch ein sehr treffendes Wort aus jener Zeit belegt werden: „wie die Kirche keine Geistlichen hat, die nicht Theologen wären, so ist auch keiner ein Theologe, der nicht auch Geistlicher sein könnte, dem seine wissenschaftliche Ueberzeugung verböte, Geistlicher zu sein."[2]) Und er hat sein Pfarramt mit Treue und Hingebung, mit Takt und Unerschrockenheit geführt, sodass sein jetziger Amtsnachfolger noch an seinem Grabe von der fortdauernden Liebe und Verehrung seiner Gemeinde Zeugniss ablegen konnte.[3]) Mit besonderer Vorliebe hat Biedermann, der bescheiden von sich selbst sagt[4]), dass er „nie ein sonderlicher Prediger" gewesen sei, merkwürdigerweise gerade die Leichenpredigten gehalten; ausserdem fühlte er sich in den mancherlei katechetischen Funktionen zu Hause, in denen er seine lehrhafte Natur frei walten, ja theilweise sogar im traulichen Dialekt mit seinen Pfarrkindern so recht von Herzen zu Herzen reden konnte, und auch das schöne kollegialische Verhältniss, welches in der Pastoralgesellschaft zwischen den Geistlichen der verschiedensten Richtungen bestand, ist ihm Zeitlebens eine theure Erinnerung gewesen, ja in den ersten 15 Züricher Jahren vielleicht manchmal wie ein verlorenes Paradies erschienen.

Dass aber Biedermann auch als Pfarrer im Baselland von der aktiven Betheiligung an der theologischen Wissenschaft nicht lassen konnte, versteht sich von selbst. War die akademische Lehrthätigkeit zunächst in die Ferne gerückt und liess die Amtsarbeit eine rasche, zusammenhängende Be-

1) Aus Kradolfers biographischer Einleitung ergibt sich, dass diese „Lebensverhältnisse" in dem Herzensverhältniss zu seiner nachmaligen Gattin ihren Schwerpunkt hatten.

2) Die freie Theologie, S. 201.

3) Prot. Kirchenztg., 1885, Nr. 7, S. 149.

4) Zeitstimmen 1881, S. 247.

wältigung des ganzen angesammelten Stoffes nach dem ursprünglichen Programm nicht erwarten, so sollte wenigstens der erste, prinzipielle Theil sogleich erledigt, zu einem Ganzen abgerundet und veröffentlicht werden. So erschien 1844 „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden,“ dem dankbar verehrten Vatke gewidmet. „Die Schrift war,“ nach Finsler[1]), „eine aufsteigende Rakete, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht, der spekulativen Theologie, ankündigte.“ Wie viel frischer und von der Hegel'schen Terminologie freier ist in dieser Schrift schon die Sprache des aus der Berliner Schule in das schweizerische Volksleben Versetzten, der auch bereits aufs Leben, auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse einen vernünftigen Einfluss ausüben will nach dem Grundsatze: „Wir haben lang genug gedacht, wir wollen endlich handeln.“[2]) Denn weil ihm die Kirche „ein gut begründetes bleibendes Organ zur Vermittelung einer wesentlichen, und dazu der wichtigsten Seite des Geistes“ ist, so folgert er daraus nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, „die thätige Theilnahme an derselben nicht denen allein“ zu überlassen, „welche dieselbe nur in einer der Vergangenheit angehörigen Form anerkennen und ausüben. Je geistiger ein Gebiet ist, desto weniger gilt auf demselben das äusserlich historische Recht, desto unbedingter das innere ewige, sich stets gegenwärtig erzeugende der Vernunft.“[3])

Doch suchen wir uns etwas tiefer in den Zusammenhang hineinzudenken, aus welchem diese Grundsätze herausgewachsen und herausgehoben sind, zumal hier bereits die Grundlinien des ganzen Biedermann'schen Systems mit seinen praktischen Konsequenzen deutlich und sauber vor unsern Augen liegen.

Statt des Titels „Die freie Theologie etc.“ scheint Biedermann, nach der Signatur der Anfangsseite eines jeden Druckbogens zu schliessen, ursprünglich für sein Buch den andern im Sinne gehabt zu haben: „Der Philosoph in der Kirche.“ Im Hinblick auf diesen leuchtet uns die Disposition seiner

---

1) Geschichte der theol.-kirchl. Entwickelung der deutsch-reform. Schweiz etc., S. 7.

2) Cf. Die freie Theologie, S. 9. 3) Ebendas. S. 158.

Arbeit noch unmittelbarer ein. Die Kirche hat zu ihrer Voraussetzung das Christenthum, welches den Anspruch macht, die absolute Religion zu sein; der Philosoph aber, welcher nicht blos über die genannten Themata reflektiren, sondern in der Kirche, auf und für dieselbe wirken will, ist am natürlichsten in den Reihen der Theologen zu suchen. So ergeben sich fünf Abschnitte: Die Stellung der Philosophie im Gesammtleben des Geistes, die Stellung der Religion in demselben, das Prinzip des Christenthums, die Theologie und die Kirche. Dass die Philosophie den ersten Gegenstand der Untersuchung und Darstellung bildet, erklärt sich daraus, dass sie ja bei allen folgenden Theilen der Arbeit das Handwerkszeug liefert, dessen Beschaffenheit und Gebrauch darum vor Allem festzustellen ist; „denn philosophiren ist nichts anderes als Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes Wesen.“[1])

In der Philosophie ist nun dasjenige thätig, was in den vielen individuellen Geistern das Gleichartige, Identische ist, das durch allgemeine Gesetze bestimmte Denken, und es ist mit dem beschäftigt, was für alle vorhanden ist, dem „Allgemeinen, dem Gedanken, dem Inneren, Ideellen der gesammten Welt, die überhaupt für den Menschen ist.“ In diesem Sinne „verhält das Ich in der Philosophie sich als Allgemeines zum Allgemeinen.“[2]) Als die absolute Philosophie oder die Philosophie des absoluten Selbstbewusstseins bezeichnet daher Biedermann diejenige, welche alles, was als Objekt in den Bereich des menschlichen Bewusstseins tritt, und eben dadurch seine Zusammengehörigkeit, seine Einheit mit unserem Ich als dem Subjekt des Bewusstseins erweist, auch unter die Botmässigkeit des menschlichen Denkens stellt, zum Gegenstande der philosophischen Erkenntniss macht. Aber so entschieden die Philosophie nach Bieder-

1) S. 13. 2) S. 19f. Deutlicher ist die Ausdrucksweise der christl. Dogmatik (2. Aufl., S. 225f.), in welcher als Objekt des Denkens wie der religiösen Beziehung das Uebersinnliche bezeichnet und definirt wird „als das Gesetz, das den Prozess der Sinnenwelt bedingt und damit der Grund ist für ihr Dasein und Sosein“ (und zugleich eine Macht, mit der das Ich „in die persönliche Beziehung des religiösen Glaubens tritt“).

mann an dem doppelten Grundsatze festhalten soll, ihrem Ausgangspunkte nach Selbstbewusstsein, ihrem Umfange nach absolut zu sein, so wenig beansprucht sie doch in dem Sinne Absolutheit, dass ihre Denkthätigkeit alle anderen Bethätigungen des vielseitigen und reichen Geisteslebens verdrängen und in sich auflösen wollte, und kein einzelnes System darf sich in dem Sinne absolut nennen, als ob darin bereits der ganze Kreis des Erkennbaren durchmessen und irrthumslos bewältigt wäre. Das letztere ist vielmehr eine unendliche Aufgabe, und was das erstere betrifft, so walten die Kräfte und Gesetze des Lebens in uns fort, mögen wir sie erkennen oder nicht erkennen, wie der Wasserfall nicht dadurch vertrocknet, dass ihn die photographische Platte in sich aufnimmt, und sie können uns ebensowenig durch unser Denken ersetzt werden, als der Chemiker mit seiner Formel für die Zusammensetzung des Wassers den Durst nach wirklichem Wasser stillen kann.[1])

So wird denn auch die Religion ihre selbständige Stelle behalten neben der Philosophie, so ernstlich sich diese auch als Religionsphilosophie mit ihr beschäftigen mag. Worin besteht aber die eigenartige Bethätigung des Geistes, welche wir Religion nennen, im Unterschiede von der Philosophie? Biedermann antwortet: hier tritt nicht das Allgemeine am Ich, das Denken, sondern gerade das individuelle Ich, und zwar nach allen seinen Seiten, als gegenständliches Bewusstsein, Gefühl und Wille, in Beziehung zu seinem allgemeinen Wesen, welches zugleich das Allgemeine, Absolute in der Welt ist.[2]) Das Objekt dieses Verhältnisses ist also für den Menschen dasselbe wie in der Philosophie, weshalb auch in seinen späteren Schriften Biedermann die inhaltliche Identität der Begriffe „Gott“ und „das Absolute“ häufig betont; aber

1) In der Dogmatik (2. Aufl. I, 225) sagt Biedermann in letzterer Hinsicht: „Kein Denken vertritt die Stelle des Glaubens oder ersetzt es, so wenig je das Rechnen das Bezahlen oder die Analyse der Nahrungsmittel das Geniessen derselben.“

2) Einfacher klingt es, wenn Biedermann in der 2. Aufl. der Dogm. (I, 193) die Religion definirt als eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott.

der Mensch ist in beiden Fällen sehr verschieden als Subjekt betheiligt, und durch die Veränderung des einen Gliedes wird natürlich das ganze Verhältniss ein wesentlich anderes. Nennt man nun theoretisch mit Biedermann Alles, „was auf das Allgemeine als solches geht“ und praktisch „Alles, was eine unmittelbare Beziehung auf das Einzelne, Konkrete hat,“[1]) so verstehen wir, wie er die Religion als „ein praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung“[2]) oder auch als „praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten“[3]) bezeichnen kann.

In der zweiten Auflage seiner Dogmatik[4]) erkennt Biedermann an, „dass der Ausdruck in dieser Kürze allerdings nicht blos missdeutbar, sondern in der That missverständlich ist,“ da man bei dem Selbstbewusstsein „des Absoluten“ an das Absolute auch als Subjekt denken kann, damit aber natürlich den für das religiöse Verhältniss unbedingt nöthigen Gegensatz zwischen Mensch und Gott, Endlichem und Absolutem, ganz verlieren würde. Würden wir damit in puren Pantheismus gerathen, so legt andererseits die Bezeichnung des religiösen Objektes als „allgemeines Wesen des Menschen“ die Verwechselung mit Feuerbachs Anthropologismus nahe. Es ist daher interessant für uns, von Biedermann in seinen „Erinnerungen“ eine Erklärung für die Feuerbach'sche Stylfärbung seiner „Freien Theologie“ zu empfangen. Er schreibt:[5]) „Eben damals . . . verkehrte ich viel mit einem geistreichen Anhänger von Feuerbach, den dieser, wie so manchen anderen, zum Abfall von der Theologie gebracht hatte. Dies veranlasste mich, gerade soweit mit Feuerbach zu gehen, als irgend seine Ausdrucksweise noch eine Wahrheit in sich schloss, um dann um so schärfer den Punkt zu bezeichnen, von dem an der vernünftige Sinn derselben bei ihm ins Gegentheil umschlägt. So mochte es denn freilich kommen, dass flüchtige oder böswillige Leser mich mit Feuerbach zusammenwerfen konnten. An dergleichen Leser habe ich eben nie gedacht, wenn ich schrieb.“ In der That hat er es als

1) Freie Theol. S. 34. 2) S. 32. 3) S. 41.
4) S. 242, Anm. 5) Zeitstimmen 1881, S. 223.

Feuerbachs doppelten Grundfehler hervorgehoben, dass derselbe 1) das göttliche Moment im religiösen Prozess, welches in Wahrheit das schöpferische, produktive ist, einfach zum Produkt des menschlichen herabsetzt und 2) die Religion „als ein theoretisches Verhalten auf praktischem Grund und Boden" auffasst,[1]) auf welches Shakespeare's Wort passt: „Der Wunsch ist des Gedankens Vater," während sie ja im Obigen umgekehrt als praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung definirt worden ist. Aber selbst wenn man diese und ähnliche Stellen im Auge behält, in welchen jenes „allgemeine Wesen" als schöpferisches bezeichnet wird, bleiben für den, welcher mit dem Resultat des Aufsatzes über die Persönlichkeit Gottes nicht übereinstimmen konnte, auch gegenüber dem Gottesbegriff der „Freien Theologie" noch *pia desideria* übrig. Biedermann freilich würde dieselben im Wesentlichen für Zeichen der noch nicht überwundenen Stufe der Vorstellung erklären. Aber so gewiss er sie in wissenschaftlicher Instanz abweisen würde, so gut weiss er sie doch nicht nur mit der philosophischen Unfähigkeit der meisten Menschen zu entschuldigen, sondern auch aus dem positiv-religiösen Interesse an der Realität Gottes und des Verhältnisses zu ihm zu begreifen und zu würdigen, welche sich auch der philosophisch Gebildete doch am Leichtesten und auf kürzestem Wege so vergegenwärtigt, dass er Gott und Mensch wie zwei verschiedene, aber verwandte Wesen einander gegenüberstellt.[2])

Wenn aber die Religion selbst nicht in diesen theoretischen Vorstellungen vom Absoluten besteht, sondern vielmehr in dem Lebensverhältniss des ganzen einzelnen Ich zu dem Absoluten, soweit ihm dieses, sei es in unmittelbarer Ahnung oder klarer Erkenntniss, aufgegangen ist, so kann die religiöse Grundstimmung und Willensrichtung, kurz das religiöse Selbstbewusstsein, auf verschiedenen Stufen der Weltanschauung ganz dasselbe bleiben. Ein Kind oder ein ungebildeter Mensch kann bei logisch unhaltbaren Vorstellungen über Gott und Welt doch dieselben erhebenden oder demüthigenden Empfindungen, dieselben Antriebe

1) Freie Theol., S. 32. 2) S. 52. Vgl. Dogm. 2. Aufl. I, 296.

oder zügelnden Einwirkungen von seinem Gott mitten im Leben dieser Welt erfahren, wie der Mann von vorzüglicher philosophischer Schulung, der es allerdings bei jenen ihm zum Bewusstsein gekommenen Widersprüchen der Vorstellung nicht aushalten könnte. Biedermann braucht zwei anschauliche Bilder für die Möglichkeit des gleichen religiösen Selbstbewusstseins bei verschiedener theoretischer Vermittelung;[1]) er erinnert daran, dass ein Bruch sich gleich bleibt, wenn nur Zähler und Nenner gleichmässig verändert werden, wie z. B. $^3/_4 = ^6/_8$ ist; oder er weist darauf hin, „wie dem Wasser, das seine spezifische Existenzform in sich hat, die Form des Glases eine äusserliche ist, sodass es auch in einem anderen Gefäss in seiner inneren Bestimmtheit sich gleich bleibt. Nur wenn es in einem Gefäss zu Eis erstarrt ist, fügt es sich in kein anderes.“ Und er weist die Wirklichkeit jener Möglichkeit an wesentlichen Bestimmungen des christlichen Selbstbewusstseins nach, die sowohl bei einer transcendenten Vorstellung als bei einem immanenten Begriff von Gott dieselben bleiben: in beiden Fällen ist Gott „die absolute Voraussetzung und Bedingung des Daseins überhaupt — Schöpfer; die gleiche absolute Norm für die freie moralische Sphäre des Geistes — Gesetzgeber; die gleiche, auch in der freien Thätigkeit des Subjekst nothwendige Voraussetzung und wirkende Kraft der Erfüllung jener Norm — die göttliche Gnade, die auch das Wollen und Vollbringen wirkt; die gleiche vollziehende Macht des gleichen absoluten Urtheils über den Menschen — Richter, der hier absolute Bejahung, konkrete Identität mit sich und darin absolute Befriedigung giebt — ewiges Leben, Kindschaft Gottes, dort absolute Verneinung des wahren Lebens — ewige Strafe.“[2])

Daraus ergiebt sich denn auch, worein man das Wesen oder Prinzip einer bestimmten Religion zu setzen und wonach man deren Werth zu bemessen hat. Nicht die theo-

1) S. 67.

2) S. 56. Vgl. damit die Definition auf S. 104: „Ewiges Leben ist nichts anderes als Leben, äusseres Dasein, das mit dem Allgemeinen, Ewigen, Ideellen, dessen Erscheinung es ist, in Einheit und so dessen zeitlieh einzelne Wirklichkeit ist.

retischen Vorstellungen, welche der Stifter oder die Urzeit einer religiösen Gemeinschaft gehabt hat, sind das Entscheidende und Bleibende an derselben; in diesem Sinne sagt Biedermann mit Recht: „es giebt gar keine christliche Weltanschauung;"[1]) vielmehr handelt es sich um das innere, persönliche Verhältniss, in welchem nach einer bestimmten Religion der Mensch zu seinem Gotte steht. So ist im Unterschied vom Judenthum, welches Gerechtigkeit vor Gott erstrebt, in welchem Gott und Mensch sich äusserlich in dem vertragsmässigen Verhältniss von Herr und Knecht gegenüberstehen, das Prinzip des Christenthums die Gotteskindschaft, das selige Leben aus und in Gott, welches uns in dem religiösen Selbstbewusstsein Jesu als eine neue religiöse Thatsache real aufgeschlossen ist, und in dessen Verbreitung über die Menschheit sich zugleich das Gottesreich als der göttliche Endzweck der letzteren realisirt.[2]) Jenes „Eintreten einer neuen Stufe des religiösen Selbstbewusstseins" ist wirkliche Offenbarung, „denn es wird darin dem konkreten Subjekt durch die übergreifende schöpferische Energie des Absoluten thatsächlich eine neue Gestalt religiöser Vermittelung eröffnet."[3]) Zugleich aber erhält dieses Prinzip seine Darstellung, Entfaltung und Anwendung durch Menschen, die bereits eine bestimmte Kulturform, bestimmte Welt-Vorstellungen und Lebensgewohnheiten haben, sodass es nicht überall und immer in gleicher Weise sich wiederspiegelt und ausprägt. So erklärt es sich, dass eine Religion, die doch eben nur durch die Gleichheit ihres Prinzipes wirklich eine ist, dennoch eine lange Reihe der grössten Veränderungen durchlaufen kann, wie der Mensch bei ununterbrochenem und alle Theile ergreifendem Stoffwechsel dennoch dasselbe Ich bleibt.

Freilich auch das Prinzip einer Religion kann vergäng-

1) S. 70.

2) Obige Darstellung des christlichen Prinzips schliesst sich theilweise an die 2. Aufl. der Christl. Dogmatik (S. 331 ff.) an, welche ebenso wie der gediegene Vortrag über „Unsere Stellung zu Christus" aus dem Jahre 1882 sachlich vollständig mit den hierher gehörigen Ausführungen in der „Freien Theologie" übereinstimmt.

3) Freie Theol., S. 62, Anm.

lich sein; nur wenn es „dem Begriff des Geistes wirklich entsprechend ist,“[1]) verdient die Religion, welcher es innewohnt, die absolute genannt zu werden. Selbstverständlich setzen die Anhänger jeder Religion von der ihrigen voraus, dass sie „in ihrer Sphäre dem Begriff des Geistes entsprechend sei;“[2]) sonst würden sie eben nicht wirkliche Anhänger derselben sein. Das Schieds- oder Preisrichteramt muss darum ein Unparteiischer ausüben, welcher in Bezug auf das Wesen des Geistes Sachverständiger ist: der Philosoph. Das philosophische Denken ist also mit anderen Worten nicht schöpferisch auf dem religiösen Gebiete, wohl aber in kritischer Beziehung durchaus zuständig; es hat nicht konstitutive, aber regulative Bedeutung für dasselbe. So glauben wir mindestens im Sinne der späteren Schriften Biedermanns sagen zu dürfen; aber auch die „Freie Theologie“ schon bezeichnet es als den allgemeinen Hergang, dass das menschliche Subjekt das richtige Verhältniss zum Absoluten früher praktisch gewinnt als theoretisch fixirt, wenn auch der Satz: „wo die Philosophie zum Bewusstsein ihres absoluten Prinzips gekommen ist, da erhält nothwendig auch die Religion ihr wahres Prinzip,“[3]) den Schein eines einseitigen Intellektualismus erwecken könnte. Es soll damit doch nur die Wechselwirkung beider Gebiete behauptet werden, die Biedermann noch zuletzt gegen die Unterschätzung der theoretischen Urtheile und die ausschliessliche Betonung der sogenannten Werthurtheile in der Schule Ritschls, namentlich bei Herrmann und Kaftan, entschieden betont hat.

Dem Wesen des Geistes entspricht nun aber faktisch das Prinzip des Christenthums, in welchem die beiden in der Einheit unseres Geisteslebens gegebenen verschiedenen Momente, das empirische, werdende Ich und das ewige und allgemeine Wesen des Geistes, also der endliche und unendliche Geist, wie Biedermann später einfacher sagt, sowohl nach ihrem Unterschied als nach ihrer Lebenseinheit, eben im Verhältniss der Gotteskindschaft, erfasst werden. Das Christenthum ist somit die absolute Religion. Es kommt

1) A. a. O. S. 59. 2) S. 60. 3) S. 61.

aber für das friedliche Verhältniss von Philosophie und Christenthum wesentlich darauf an, zwischen der Person Jesu und dem in ihr offenbarten allgemeinen Prinzip der Gottessohnschaft scharf zu unterscheiden, nicht beides zu dem Unding einer „dogmatischen Person"[1]) zusammenzumengen. Sonst kommt man zu einer fortwährenden *contradictio in adjecto*, indem man gerade auf die Einzelperson Prädikate häuft, die sie nicht tragen kann, die vielmehr nur dem allgemeinen, in ihr ans Licht hervorgebrochenen, aber in allen zum Leben zu erweckenden christlichen Prinzip zukommen. Dann sind zwei Fälle möglich. Entweder man will eben das christliche Prinzip der Gotteskindschaft nach seinem ganzen Werthe und seiner ganzen Tragweite schildern und lässt sich von diesem religiösen Interesse nicht abbringen durch alle Verstandeswidersprüche, in die man sich verwickelt, wenn man dieses Prinzip als Einzelperson sich und anderen vor Augen malt. Dann kommt der religiöse Inhalt um so vollständiger zum Ausdruck, je weniger man sich an die logische Form bindet, und es bewährt sich in der That: *verum, quia absurdum*. „Damit sprach jener Kirchenvater auf seinem Standpunkte das Wahre, aber zugleich auch das Urtheil über seinen Standpunkt, den allgemeinen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes aus."[2]) So verfährt, kurz gesagt, der Supranaturalismus, wenn er konsequent ist. Er rettet den wirklich allgemeinen, religiösen Inhalt, aber in völlig inadäquater, dem denkenden Geiste, der doch mit dem religiösen zu demselben Ich gehört, durchaus ungeniessbarer Form.

Dieses Denken reagirt daher, wenn es zu seinen Jahren gekommen ist, sicher gegen diesen Widerspruch. Wenn es aber erst einmal anfängt, darauf zu achten, wo denn die Schuld liegt, dass jenes Gewand göttlicher Prädikate dem einzelnen menschlichen Subjekt Jesus so schlecht sitzt, so ist des Zurechtrückens und Zurechtschneidens kein Ende, und schliesslich wird das ganze Gewand, welches die supranaturalistische Denkweise gewoben hatte, von der rationalistischen wieder auf-

1) S. 113.

2) S. 95. Vgl. Dogm., 2. Aufl., I, 375: „eine Senkrechte auf schiefer Basis kommt nothwendig ebenfalls schief zu stehen."

gelöst. Es bleibt statt der dogmatischen, göttlichen Person nur die ethische, menschliche übrig, der blos inkonsequenter Weise ein gedämpfter Heiligenschein zugestanden wird. Der Verstand hat nun, sei es vollständiger oder unvollständiger, sein Recht erhalten, aber das, woran das Gemüth glauben, zu dem es sich erheben möchte, ist gerade beseitigt oder auf einen unsicheren Rest zurückgeführt worden.

Darum eben gilt es, den Christus des Glaubens oder das religiöse Prinzip, durch dessen Offenbarung in seinem Selbstbewusstsein Jesus für uns von so unvergleichlicher Bedeutung ist, dass er mit dem Prinzip selbst zunächst identificirt werden konnte, und den Jesus der Geschichte, zwar nicht auseinanderzureissen, aber streng logisch zu unterscheiden. „Wir verdanken die Wohlthaten des Wassers sowohl der Quelle, in welcher es aus der Tiefe der Erde hervorbricht, als seiner allgemeinen Natur; aber jedem auf seine besondere Weise: dieser als der eigentlichen immanenten Ursache, jener als der örtlichen Vermittelung; diese bleibt stets in zweiter Linie, und es ist der Sache nach gleich, ob es nun tausend verschiedene einzelne Quellen oder nur eine einzelne giebt. So verhalten sich aber der einzelne historische Christus als geoffenbartes, realisirtes Urbild und das allgemeine Wesen des Urbildes, der Begriff der Menschheit als Entelechie."[1]) Aber eben weil die wahre Religion in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi erschienen ist und es nur eine „leere blaue Möglichkeit" bleibt, dass sie auch in einem Anderen hätte erscheinen können,[2]) so ist die Bezeichnung derselben als der christlichen für alle Zeiten berechtigt, so gewiss auch der Erstling unter vielen Brüdern nicht als einzig und urbildlich zugleich bezeichnet werden darf, weil das Urbild ja eben gerade innerhalb einer bestimmten Wesensart vielfältig abgebildet sein will, also nach seiner Einzigartigkeit nicht selbst ein Einzelwesen dieser Art sein kann.[3]) Die Theologie nun, welche das Göttlich-Urbildliche und das Menschlich-Empirische einerseits in einem einheitlichen Lebensprozess zusammenschaut, andererseits aber doch nicht einfach iden-

---

1) S. 135. 2) S. 215. 3) Vgl. S. 140f.

tifizirt, sondern logisch unterscheidet, ist gewiss mit Biedermann die spekulative zu nennen und als eine höhere Einheit der vorher beschriebenen Standpunkte zu betrachten, in welcher jene sowohl aufgelöst als erfüllt werden. Und diese spekulative Theologie nennt er die freie, weil sie „1) ihr Prinzip innerhalb des menschlichen Geistes hat und es nicht von aussen erhält; 2) in der Entfaltung dieses Prinzips nur den immanenten Gesetzen des Geistes folgt und durch keine äussere Autorität bestimmt wird; und endlich 3) sich zu einer selbständigen Gestalt in sich abrundet.[1])

Nur das letzte Merkmal könnte willkürlich und mehr dem eigenen systematisch-spekulativen Bedürfniss zu Liebe von Biedermann der Definition der „freien“ Theologie hinzugefügt scheinen, mit welcher dann die „spekulative“ nicht identisch, von welcher sie vielmehr nur die Anwendung auf einem bestimmten Theilgebiet wäre, dem systematischen nämlich. Nun gilt allerdings gerade hinsichtlich solcher *termini technici* besonders häufig der Satz: „Mit Worten lässt sich trefflich streiten,“ und man könnte daher geneigt sein, um des scheinbar geringen Ertrages willen die Vertretung dieses dritten Merkmals lieber aufzugeben. Allein in der That erprobt sich die wirkliche Freiheit des Theologen erst auf dem systematischen Gebiet. Erst wenn er den Kreis seiner religiösen Weltanschauung um den prinzipiellen Mittelpunkt wirklich lückenlos zu schliessen wagt, zeigt er, dass es ihm Ernst ist mit seiner theoretischen Autonomie. Wenn er aber nicht wenigstens nach der Schliessung dieses Kreises strebt, soweit seine philosophische Kraft reicht, so erweckt er den Verdacht, innerlich doch nicht wirklich frei zu sein. Es ist darum auch gewiss nicht zufällig, dass es unter den heutigen kirchlichen Verhältnissen ziemlich viele durchaus unbefangene (besonders alttestamentliche) Exegeten und Kirchenhistoriker giebt, aber recht wenige unverklausulirt freie systematische Theologen.

So philosophisch es nun aber auch in dieser freien Theologie zugehen soll, so gewiss in derselben die Philosophie,

---

1) S. 177.

die „bei Schleiermacher im Souffleurkasten des theologischen Theaters sitzt, sodass man sie durchhört, aber nicht sieht, bestimmt hervortreten soll und zu den mithandelnden Personen gehört,[1]) so handelt sie doch ebensowenig allein. Philosophisch ist die Methode, aber der Stoff ist ja dem inneren Leben entnommen, nicht einfach äusserlich gegeben; darum hat ihn nur der, welcher an diesem inneren Leben der Religion Antheil hat. Nur der religiös Erfahrene kann ein theologisch Denkender sein; das ist das Wahre an dem schiefen Wahlspruch: *pectus facit theologum.* Dieses *pectus* ist wohl die Vorbedingung, aber noch keineswegs der zureichende Grund, sonst müsste der fromme Mensch als solcher auch schon ein Theologe sein.

Wie Biedermann die freie Theologie encyklopädisch eintheilt in eine philosophische, historische und dogmatische, analog dem prinzipiellen, historischen und kritisch-spekulativen Theil, in die er wiederum seine eigene christliche Dogmatik zerlegt, verfolgen wir hier nicht ins Einzelne, sondern begnügen uns, darauf hinzuweisen, dass er den Plan und Geist der letzteren bereits in seinem Jugendwerke andeutet, wenn er in einer Anmerkung[2]) sagt: „eine Probe solcher Behandlung der Glaubenslehre liesse sich vorläufig durch blosse Zusammenstellung schon vorhandener Glaubenslehren liefern, nämlich der von Strauss, Marheineke und Schleiermacher.“ Wir sehen, für die Geschichte und Kritik des Dogmas bekennt er sich dankbar und freimüthig zu Strauss, wie er dies bis zuletzt gethan hat, gerade „je mehr sich Andere davor hüteten;“[3]) aber ebenso erkannte er von früh an dessen Ergänzungsbedürftigkeit in positiver, spekulativer Hinsicht.[4]) Für diesen Zweck schlägt er hier vorläufig eine Kombination Schleiermachers mit dem theologischen Vertreter Hegels vor, bis er eine tiefere Verbindung der auf ihr rechtes Maass zurückgeführten Grundsätze Hegels und Schleiermachers selbst darbieten kann.

---

1) S. 180. 2) S. 191 f. 3) Vorrede z. 1. Aufl. d. Dogm.

4) Vgl. Biedermanns Rektoratsrede über Strauss und seine Bedeutung für die Theologie. Jahrbücher für prot. Theologie, 1875, 4. Heft.

Denn diesen positiven Zweck hat Biedermann bei aller Energie in der Negation lebenslang nie aus den Augen verloren. Immer hat er es mit dem geflügelten Wort gehalten, dass halbe Wissenschaft wohl von Gott abführen kann, ganze aber sicher zu ihm hinführt, immer hat er des Glaubens gelebt, dass die Dogmatik „gerade durch die vollständige Erfüllung ihrer theoretischen Aufgabe als freier Wissenschaft auch ihrem praktisch-kirchlichen Zweck als theologische Wissenschaft allein wahrhaft diene, während durch jede Umkehr des Verhältnisses ihr nicht nur der Werth wahrer Wissenschaft verloren gehe, sondern auch ihr praktischer Zweck, der Kirche zur lauteren Erfüllung ihrer religiösen Aufgabe zu dienen, nicht wahr und ehrlich erfüllt werde.“ [1])

Ja, „auf den Bergen ist Freiheit,“ so heisst es auch hier. Es giebt ja auch in den Niederungen einen sogenannten Liberalismus, der auf Gleichgiltigkeit und Geringschätzung gegen das Gebiet beruht, welches man leichten Herzens als Tummelplatz beliebiger, vielleicht ganz fremdartiger Bestrebungen freigiebt; aber die Freiheit der Wissenschaft, welche Biedermann für die Kirche fordert, folgt, wie wir schon oben sahen, aus dem hohen Standpunkt, welchen er dieser letzteren anweist. Sie ist ihm ein unentbehrliches Moment im Gesammtorganismus des Staates, der wirklich seine Aufgabe erfasst hat, „objektiver Geist zu sein;“ [2]) nicht freilich eine besondere Gemeinschaft neben dem Staat, denn ihre Glieder gehören alle dem Staate und gleichzeitig verschiedenen anderen engeren Gemeinschaftskreisen an, aber ein Organ, und zwar das wichtigste, für die Erfüllung des Staatszweckes. Denn wenn man mit Recht gegen die Auffassung der Religion als einer „äusseren Stütze der Sittlichkeit“ protestirt, so soll damit nicht einer Ueberschätzung, sondern einer Unterschätzung der Religion gewehrt werden, die mehr sein soll und ist als blosse äussere Stütze, nämlich innerer Grund, unversieglicher Quell derselben oder, wie Biedermann sich ausdrückt, [3]) „ihre Idealität, d. h. ihre Konzentration aus der Vereinzelung des äusseren Lebens in ihren inneren ideellen Einheitspunkt.“

1) Dogmatik, 2. Aufl., S. XIV und 2.
2) Freie Theol., S. 213; 221. 3) Ebendas. S. 212.

Wo sich daher die Kirche als Gemeinschaft neben dem Staate mit einem ausserhalb desselben liegenden Schwerpunkt, kurz als Ultramontanismus, geltend machen will, kann kein gesunder Staat ruhig zusehen. Sonst würde ja der Staat „ein Leib, in dem zwei Seelen hausen; ein solcher aber heisst besessen und ist krank.“[1]) Wo dagegen dieser Dualismus nicht zu befürchten ist, soll der Staat der oder den bestehenden Kirchen die materielle Existenz sichern, seine Sanction verleihen, „dabei aber die Benutzung derselben zu religiöser Erbauung jedem Bürger von dem Alter an, wo er überhaupt frei ist, frei anheimstellen und jede Vermischung verschiedenartiger Gebiete verhindern, z. B. die Verschmelzung rein kirchlich-religiöser Akte mit rechtlich-bürgerlicher Bedeutung.“[2])

Wenn aber alle Angehörigen des Staates als solche auch schon zur Kirche gehören, so darf diese ihren Gliedern und Dienern kein bindendes Glaubensbekenntniss abverlangen, das mit deren Menschenrecht auf Gewissensfreiheit in Kollision käme. Dieser Grundsatz läuft aber ganz folgerichtig darauf hinaus, „dass es ein wahres Symbol überall nicht giebt.“[3]) Denn wenn der Glaube ein praktisches Verhalten des ganzen Menschen zu Gott ist, welches bei verschiedenen theoretischen Vorstellungen sich gleich bleiben kann, so ist zunächst eine bindende Bestimmung über die theoretische Weltbetrachtung nicht nöthig; da aber ferner jede bestimmte Aussage unseres religiösen Selbstbewusstseins im Unterschied von blossen Gefühlslauten, gleichsam religiösen Interjektionen, das Verhältniss Gottes zur Welt berührt, der auch der Mensch angehört, unsere Welterkenntniss aber sich stets erweitert und verändert, so ist ein völlig unveränderlicher Ausdruck unseres christlichen Gotteskindschafts-Bewusstseins und Gottesreichsideals sogar unmöglich. Es muss also der Kirche genügen, dass ihre Diener ein bestimmtes Maass theologischer Vorbildung nachweisen und das Gelöbniss ablegen, „nach Wissen und Gewissen im Geiste Christi zu leben und zu lehren,“[4]) d. h. auf die Verwirklichung, beziehungsweise Erhaltung und För-

1) S. 223. 2) S. 226. 3) S. 227; cf. S. 256. 4) S. 256.

derung jenes geistigen Zieles des Einzelnen wie der Gemeinschaft ihre ganze Wirksamkeit zu richten. Ist diese Freiheit einfach Gewissensforderung, so soll von ihrer Erfüllung kein kurzsichtiger Kleinglaube gegenüber der einigenden und zusammenhaltenden Macht der religiösen Wahrheit abhalten. Vielmehr soll jeder Einzelne daran festhalten, „dass Gott grösser ist als sein Herz und seine Einsicht; weil Gott alle Dinge kennt, er aber nicht; dass der Geist Christi mehr kann als er — auch wenn er Minister ist —, dass er nämlich die verschiedenen Arbeiter mit ihren verschiedenen Werkzeugen, die ihm nur zum Kampfe gegen einander erhoben scheinen, zur gemeinsamen Arbeit an dem einen Weinberg zusammenzuhalten vermöge. — — Nur ein innerlich ungläubiger Glaube oder äusserlich gläubiger Unglaube flüchtet sich vor einem in die Kirche hereinbrechenden Heere fremder böser Geister, wenn diese nicht durch die Pallisaden der Glaubensartikel, sondern nur von der lebendigen Mauer gläubiger Herzen geschützt ist.“ [1])

Die wahre Toleranz schliesst aber noch mehr Forderungen in sich als die, dass der Staat keinen gesetzlichen Zwang auf die Ueberzeugung der Glieder und Diener der Kirche übt; es gehört dazu auch, dass diese einander selbst bei abweichenden Ansichten doch persönliches Vertrauen schenken, über dem Gegensatz nicht die Ergänzung übersehen, nicht einander persönlich als religiöse und sittliche Konsequenzen aufbürden, was vielleicht von einem gegnerischen Standpunkte aus sich als Folgerung aus den wissenschaftlichen Prämissen des anderen ableiten lässt, kurz, dass die schneidige Klinge des Verstandes, die im theologischen Kampfe geführt werden soll, nie vergiftet werde durch religiösen Parteifanatismus.[2]) Und wie hat Biedermann selbst diese Grundsätze in seinem kampfreichen Leben befolgt![3]) Freilich sein

1) S. 247f.

2) Vgl. z. B. S. 155; cf. das Referat: Welches sind die wichtigsten Aufgaben der prot. Apologetik in der Gegenwart? S. 21.

3) Schön sagt darum P. W. S(chmidt) von dem Entschlafenen: „*Integer vitae* — so sangen sie ihm prächtig ins Grab nach. Gewiss, dieser theologische Mann „brauchte des Köchers mit den vergifteten Pfeilen nicht.“ (Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 7, S. 153.)

Fehdehandschuh war aus derbem Leder verfertigt, nicht aus Glacé; und er musste ja wohl auch seine „Kirche der Gegenwart", für die er 1845—50 in der gleichnamigen Zeitschrift eintrat, herzhaft und gelegentlich mit kernigem Witz gegen Leute wie Ebrard vertheidigen, welcher in seiner „Zukunft der Kirche" einmal in beissendem Spott die fingirte Nachricht brachte, „es sei in Nordamerika eine Kirche des allgemeinen Menschengeistes am Pfingstfest eingeweiht worden, und bei dieser Feier habe man folgende Verse gesungen:

„Komm', Geist, kehr' bei dir selber ein,
Und lass' uns deine Erscheinung sein,
Du, des Begriffes Sonne.
Ideenlicht, lass jeden Schein
Der Vorstellung vernichtet sein
Zu unsrer Schule Wonne.
An sich,
Für sich,
An und für sich
Muss man denken,
Sich versenken
— Herzlos in das reine Denken." [1])

Aber während Biedermann diesen Gegner noch in seinen „Erinnerungen" [2]) als „einen übermüthigen rabulistischen Klopffechter" bezeichnet, hat sein Streit mit Romang über die sogenannte junghegelsche Weltanschauung [3]) zwar recht hitzig begonnen, aber mit voller persönlicher Versöhnung und gegenseitigem achtungsvollen Verständniss geendigt. Und ein wahrhaft erhebendes Muster echt sittlicher Polemik sind seine Artikel: „Die Zeitstimmen vor dem Richerstuhl der evangelischen Allianz. Offenes Schreiben an Herrn Prof. Dr. Riggenbach in Basel." [4]) Es ist der Schwager, der

---

1) Bei Finsler a. a. O. S. 18. 2) Zeitstimmen 1881, S. 257.

3) Romang hatte sich 1846 in Ebrard's Zeitschrift („Die Zukunft der Kirche") gegen die „Junghegel'schen Setzlinge in der Schweiz" gewendet und dann (1848) noch eine besondere Schrift gegen den „neuesten Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung" erscheinen lassen. Biedermann's Hauptentgegnung war: „Unsere junghegelsche Weltanschauung", Zürich 1849. 4) Zeitstimmen 1862, N. 2—13.

Jugendfreund, der ehemalige Richtungsgenosse, der jetzt, nachdem er zur Gegenpartei übergegangen, auf der Versammlung der Evangelischen Allianz zu Genf (1861) in einem Vortrag den Stab gebrochen hat über „den heutigen Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz", — an welchen Biedermann die schlichten, aber grossen Worte richtet: „Die beiden Richtungen sind streitende Brüder in Einem Hause. Die Möglichkeit oder denn die Unmöglichkeit eines gedeihlichen Beisammenseins dürfte sich am Sichersten herausstellen, wenn wir für beide das Wort führen. Wenn eine Einheit über dem Streite möglich ist, so sollte sie es zwischen uns sein. — — Wir sind zwar gleich scharf ausgeprägt in unserer theologischen Richtung, sodass auch die Entschiedensten auf beiden Seiten uns anerkennen werden; aber es handelt sich ja nicht um ein Verwischen der Gegensätze — dies unnütze Geschäft betreiben ohnehin Leute genug —, sondern darum, ob eine Einheit über unverwischten, scharfen, theologischen Gegensätzen möglich sei. Was aber von persönlichem Verständniss der Liebe und von wissenschaftlicher Fähigkeit, auch gegnerische Ansichten zu würdigen, dazu nöthig ist — wenn auch dasjenige Maass nicht ausreicht, das zwischen uns vorhanden ist: wo wird es sich sonst finden?"[1]) Und so ist er immer von neuem aufgetreten, um scharf die Unterschiede der verschiedenen Richtungen zu markiren und das wissenschaftliche und religiöse Recht der eigenen zu verfechten, aber auch das Gute, ja Vorzügliche an anderen Richtungen warm anzuerkennen[2]), den Oberflächlichen oder den Demagogen im eigenen Lager Busse zu predigen, statt „um die Ecke herum .... denen ans Gewissen zu reden, die nicht da sind"[3]), zu „Treu und Glauben gegen die Bundesgenossen auch auf der anderen Linie" zu mahnen[4]), ein Mann des Friedens in der vollen wissenschaftlichen Waffenrüstung,

1) A. a. O. S. 41. 2) Vgl. die schöne Würdigung des Supranaturalismus in der „Freien Theologie" S. 172.

3) Unser Glaube an Christus, besonders S. 25 ff.

4) Welches sind die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart? Referat bei der 34. Jahresversammlung der schweiz.-ref. Predigergesellschaft in Zürich 1874, S. 30.

ein echter Vermittelungstheologe nicht im technischen, sondern im ethischen Sinne!

Und schon in der „Freien Theologie“ kennt der nicht frühreife, sondern früh gereifte Jüngling die Gefahren der eigenen Richtung fürs kirchliche Leben sehr wohl. Je tiefer sich Einer in ein spekulatives, rein wissenschaftliches Denken hineinlebt, desto leichter wird er die unmittelbare Anschaulichkeit, die volksthümliche Verständlichkeit der Sprache verlieren; je höher er hinaufsteigt in den reinen Aether philosophischen Bewusstseins, desto weiter wird er sich leicht entfernen von den Wohnungen gesellig lebender Menschen drunten im Thal. Aber was die Gefahr, vielleicht auch ein Durchgangsstadium des kritisch-spekulativen, kurz des freien Theologen ist, das ist deswegen doch nicht sein nothwendiges, bleibendes Schicksal. Wohl geht es manchem „wie den schweizerischen Handwerksburschen, die ein paar Jahre in der Fremde gewesen sind; wenn sie zurückkommen, so können sie ihren Dialekt nicht mehr reden, sie müssen knotendeutsch sprechen, während der Gebildete, der mit Deutschen reines Deutsch spricht, bei den Seinen zu Hause wieder so ungezwungen schweizert wie einer, der noch nie hinter seinen Bergen hervor und über den Rhein gekommen ist.[1]) — — — Wem .. das religiöse Selbstbewusstsein den ganzen inwendigen Menschen als Leben durchdringt, wer seines Glaubens lebt, der wird von diesem Mittelpunkt aus gleich nahe zu diesem oder zu jenem Thor haben, durch welches die Mittheilung nach aussen geht. — — Was ihm dort etwa die Gewohnheit, bei sich in rein gedankenmässiger Form zu vermitteln, erleichtert, hilft hier das von der Liebe beseelte Mitleben mit seiner Gemeinde vollkommen nach.“[2])

So ist denn die freie Theologie zwar keineswegs der bequemste und kürzeste Weg zu einer gesegneten kirchlichen Wirksamkeit, aber der einzige, welcher sich nicht schliesslich als eine Sackgasse erweist, an deren Ende eine gebietende Stimme ertönt: die Wissenschaft muss umkehren, der höchste, von dem man mit klarem Blick auch die parallel

---

1) Freie Theol. S. 262 f. 2) S. 271.



laufenden zu überschauen und in ihren Schönheiten wie Fehlern unparteiisch zu würdigen vermag. Und so schliesst Biedermann seine „Freie Theologie" mit dem tröstlichen Glauben eines guten, ehrlichen Gewissens: „Die Wahrheit wird den Sieg behalten."

Die bedeutendste Beurtheilung von Biedermanns Aufsehen erregendem Buche war jedenfalls die, welche Al. Schweizer in Hagenbach's „Kirchenblatt" veröffentlichte. Ohne jedes Echauffement, mit seiner ganzen würdigen Ruhe und Sachlichkeit bestritt Schweizer[1]) namentlich die Möglichkeit eines der Vorstellung völlig entgegengesetzten reinen Denkens für uns Menschen, sowie die nicht hinreichend begründete und gegen Missverständnisse geschützte Gleichsetzung des Gottesbegriffs mit dem allgemeinen Wesen des Menschen; durch diesen Gottesbegriff werde schliesslich doch auch das praktische Verhalten des Menschen, seine Frömmigkeit, wesentlich modificirt, überhaupt die Grenze zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit verwischt; auf jenem erkenntnisstheoretischen Standpunkt aber müsse man einen nie verschwindenden Gegensatz von esoterisch Wissenden und exoterisch Vorstellenden annehmen. Doch erkannte Schweizer die vielversprechende Bedeutung von Biedermanns wissenschaftlicher Leistung eben so unumwunden an, als die factische Vereinigung von Philosophie und Religion in seiner Persönlichkeit. Und dass man in Zürich Biedermann nicht wieder aus den Augen verlor, bewies seine Berufung zum ausserordentlichen Professor der Theologie und Religionslehrer am Gymnasium daselbst, mit welcher 1850 sein „höchster Lebenswunsch"[2]), in der engeren Heimat eine akademische Wirksamkeit zu finden, in Erfüllung ging.

Neutral konnte er natürlich in dem Kampfe der kirchlichen Gegensätze nicht bleiben, der im Kanton Zürich viel heftiger wogte als in Baselland; „aber frei habe ich mich von je auf diesem Boden zu erhalten bestrebt", versichert er uns mit gutem Recht[3]); „als Parteimann ... wäre ich

1) Nach dem Bericht Finsler's a. a. O. S. 23—25.
2) Zeitstimmen 1881, S. 259. 3) Ebendas. S. 260.

nicht zuverlässig; denn ich kann überhaupt keiner sein .... Ich habe nun einmal eine gegen Phrasen ganz specifisch empfindliche Natur. In allem Parteileben aber spielen Phrasen als Stich- und Schlagwörter ganz naturnothwendig eine viel zu grosse und entscheidende Rolle."

Ja, dass er sich nicht neutral fühlte, dafür sorgten schon die Gegner. Gleich 1850 protestirten sie in der Synode dagegen, dass Biedermann vom Kirchenrath *honoris causa* ohne Kolloquium in das Züricher Ministerium aufgenommen worden war. In der Synode von 1853 erfolgte Einspruch gegen seinen Religionsunterricht, und auch sein 1859 erschienener, durch Gediegenheit des Inhalts und Präcision des Ausdrucks ausgezeichneter Leitfaden[1]) zu demselben erregte neuen Streit. Jedoch in beiden Angelegenheiten wurden die gegnerischen Anträge schliesslich wieder zurückgezogen.[2]) Als dann (1859) die „freie Theologie" ein neues literarisches Organ in den von Heinrich Lang in frischer, schneidiger, stets schlagfertiger Weise redigirten „Zeitstimmen" erhalten hatte, erfolgte u. a. der schon erwähnte Angriff von Riggenbach in Basel auf „die Theologie der Zeitstimmen", den zu pariren Biedermann vor allen sich aufgefordert fühlte. Und selbst das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie, welches die Berner Fakultät bei der Feier des 300jährigen Todestags Calvins (1864) dem längst bewährten Züricher Kollegen verlieh, erregte einen Entrüstungssturm in den orthodoxen Kreisen des Kantons Bern.[3]) Handelte es sich in diesem Falle zunächst um eine Ehrensache, die mehr in der Ferne verhandelt wurde, so galt es im folgenden Jahre (1865) noch einmal für die reformerische Richtung im Kanton Zürich einen förmlichen Kampf ums Dasein. Auf Anlass einer von dem äusserst radikalen und später mit der Kirche gründlich zerfallenen Pfarrer Vögelin herausgegebenen Predigtsammlung wurde in der Synode der Antrag gestellt, den Kirchenrath zum Einschreiten gegen offene Verletzung des landes-

1) Derselbe enthält nach schweizerischer Sitte nicht nur die Darstellung der biblischen Religion, sondern zuvor noch einen verhältnissmässig umfangreichen Abriss der allgemeinen Religionsgeschichte.

2) Finsler, a. a. O. S. 31. 41 f. 3) Finsler, a. a. O. S. 75.

kirchlichen Bekenntnisses aufzufordern. Aber es stand hier ein Princip auf dem Spiel, nicht blos die Rücksicht auf das *enfant terrible* einer Partei, wie Vögelin von gegnerischer Seite genannt wurde, und deshalb trat auch die Züricher Mittelpartei, speciell der Antistes Finsler, mit solcher Entschiedenheit gegen den Antrag auf, dass hiermit „factisch die kirchliche Berechtigung der Reform anerkannt war."[1])

So wenig aber Biedermann unter solchen Umständen neutral bleiben konnte, so frei hat er sich in der That immer von Parteifanatismus und Parteiverblendung gehalten. Die verschiedenen Richtungen hat er in ihrer Nothwendigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, nach ihren starken Seiten wie nach den ihnen naheliegenden Verirrungen völlig objektiv begreifen und darstellen können, sie gelten ihm als etwas Normales und Bleibendes in Anbetracht der unvermeidlichen Einseitigkeit der einzelnen Glieder jeder menschlichen Gemeinschaft. Aber die Parteibildung erkennt er nur als ein unter Umständen nothwendiges Uebel an behufs Wahrung oder Erlangung des bestrittenen Existenz- und Bethätigungsrechtes einer Richtung.[2]) Nachdem dieses Recht in der Schweiz errungen war, hatte daher Biedermann für seine Person kein weiteres Parteiinteresse, und so sagt er in den „Erinnerungen": „An der Entstehung unserer allgemeinen schweizerischen Parteivereine .. habe ich weder Verdienst noch Schuld. — — Da die Parteivereine nun einmal bestehen, so sollte wenigstens

---

1) Ebendas. S. 84—86. Wir können uns nicht versagen, folgende beiden Grundsätze Finsler's als Zeugnisse wirklicher Vermittelungs-, nicht blosser Vertuschungs-Theologie hierher zu setzen: „Ein bestimmt formulirtes Bekenntniss verträgt sich nicht mit einer wirklichen Glaubensfreiheit" (S. 97) und: zu verlangen ist nur „die Ueberzeugung, dass Niemand einen anderen Grund legen kann als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus." (98).

2) Vergl. den Aufsatz „Richtungen und Parteien" in den „Zeitstimmen" von 1880, Nr. 1 und den Satz in der Dogm., 2. Aufl., I, 324: „Wie in der Politik eigentlich nur der immer relative Gegensatz von liberal-konservativer und konservativ-liberaler Richtung Verstand und Vernunft hat, der pure Konservatismus und der pure Radikalismus dagegen immer bornirt und, sobald es die Umstände erlauben, fanatisch ist: so auch im kirchlichen Leben."

jeder Theologe von Fach zwar demjenigen angehören, dessen Schwerpunkt in seine Theologie fällt, in den anderen aber Ehrenmitglied sein, mit der Verpflichtung, in den letzteren das Recht seiner eigenen Partei zu vertreten, im eigenen dagegen auch das der anderen.“[1])

Gerade als Mann vom Fach glaubte nun Biedermann noch seine eigentliche Schuld abtragen, nämlich eine vollständige, in sich abgeschlossene Darstellung seines theologischen Systems geben zu müssen, als das kirchliche Recht seiner Richtung in der Heimat bereits nicht mehr umzustossen war. Es war eine späte, aber dafür auch völlig ausgereifte Frucht, mit welcher 1869 der 50jährige die theologische Wissenschaft beschenkte, seine „christliche Dogmatik“. Mancherlei muss auch der Gegner an diesem in seiner Art durchaus klassischen Werk anerkennen: in Bezug auf den prinzipiellen Theil Biedermanns philosophische Durchbildung, die furcht- und rückhaltslose Konsequenz seines Denkens, die Sauberheit und phrasenfreie Klarheit der Darstellung, und in Bezug auf den biblisch-theologischen und dogmenhistorischen Theil die treue und gründliche Objektivität, die sich doch nie in dem Wust gleichgültiger Détails verliert, sondern überall die wesentlichen Merkmale, die treibenden Motive, die einheitlich beherrschenden Gesichtspunkte herauszufinden weiss, sodass z. B. die vergleichende Charakteristik der beiden evangelischen Confessionen ein Musterstück tiefgreifender und fesselnder Lehrdarstellung genannt werden muss. Die letzten dogmatischen Resultate freilich, zu welchen Biedermann auf dem Wege kritisch-spekulativer Verarbeitung des aus dem christlichen Prinzip hervorgegangenen dogmengeschichtlichen Prozesses gelangt, und die erkenntnisstheoretische Methode, welche er dabei anwendet, zählen in der theologischen Welt wohl nur ein mässiges Häuflein von unbedingten Anhängern. Dass Eduard von Hartmann sowohl Biedermann wie Pfleiderer und Lipsius bereits als prinzipielle Genossen seiner Religion der Zukunft begrüsst[2]), ihnen

1) Zeitstimmen 1881, S. 260 f. Vgl. damit Dogm., 2. Aufl., I, 295.
2) Krisis des Christenthums, 1880.

gleichsam einstweilen das Ehrenbürgerrecht derselben verliehen hat, bis sie einst nach Abstreifung einiger mit inconsequenter Anhänglichkeit festgehaltener christlicher Reminiscenzen als wirkliche Bürger in dieselbe einzögen, ist bekannt; dass alle Schattirungen einer seinwollenden Orthodoxie, der symbolgläubigen wie der auf die Schriftautorität pochenden, Biedermann im Wesentlichen nur als den Geist taxiren, der stets verneint, ist selbstverständlich; auch Thikötter in Bremen, der die Theologie Ritschl's in Beyschlag's deutsch-evangelischen Blättern mit freudiger Zustimmung im Auszug dargestellt, hat in einer früheren Arbeit[1]) den Kreis der kirchlichen Zulässigkeit so gezogen, dass zwar Lipsius mit knapper Noth noch innerhalb desselben Platz fand, nicht aber der „Schwarmgeist“ Biedermann, wie er von dieser Seite wegen seiner Betonung einer unmittelbaren Offenbarung des unendlichen Geistes in jedem menschlichen Geiste mit Vorliebe genannt wird; ja auch unter seinen nächsten Freunden und Geistesverwandten weichen doch die meisten wenigstens in einem entscheidenden erkenntnisstheoretischen und in einem oder mehreren damit eng zusammenhängenden und praktisch wichtigen dogmatischen Punkten von ihm ab: es schwindelt ihnen vor dem reinen Denken, das von allem vorstellungsmässigen Inhalt befreit sein soll; und es scheint ihnen mindestens logisch unnöthig, die persönliche Unsterblichkeit (und die Persönlichkeit Gottes) zu streichen und sich rein auf das innerlich gegenwärtige ewige Leben zu beschränken.

Es war darum Biedermann Bedürfniss, bei Gelegenheit der zweiten Auflage seiner Dogmatik anstatt eines kurzen Exkurses über das Wesen der Vorstellung vielmehr eine ausführliche Darlegung seiner Erkenntnisstheorie zu geben.

Er selbst bezeichnet seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt als „reinen Realismus“, weil er „für die Frage: was ist Erkennen und was können wir erkennen? das Phänomen

1) Thikötter, Wie soll von positiver Seite der Anspruch auf kirchliche Berechtigung der liberalen Theologie und ihrer Vertreter beurtheilt werden? Vgl. dazu prot. Kirchenzeitung 1878, Nr. 9.

des Bewusstseins als die zum Ausgangspunkt für die Antwort gegebene Realität so zu nehmen" beabsichtigt, „wie es uns wirklich vorliegt, ohne es zum voraus schon in den Rahmen einer bereits dazu mitgebrachten Theorie über seine Bestandtheile und die Art und Weise seines Zustandekommens einzufassen."[1]) Diesen Grundsatz werden nun freilich alle Erkenntnisstheoretiker zu befolgen glauben, und nur ohne ihr Wissen könnte sie der Teufel irgend welches metaphysischen oder eudämonistischen Vorurtheils dabei hinten am Kragen haben, wovor natürlich die Gegner auch Biedermann nicht für gesichert halten werden, sodass in diesem methodologischen Sinne der Name seiner Erkenntnisstheorie nicht ganz glücklich und einleuchtend ist.

Indem nun Biedermann daran geht, das Bewusstsein nach seinem ganzen Umfang in seine wesentlichen Momente zu analysiren, so findet er, dass die Bewusstseinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt eine gegenseitige Seinsbeziehung zwischen beiden voraussetzt, wenn nicht von vorn herein auf alles Erkennen verzichtet werden, die Skepsis eine absolute sein soll. Nun ist uns in unserm Bewusstsein ein zweifaches Sein gegeben, ein materielles und ein ideelles, und zwar beide immer mit einander und doch in essentiellem Gegensatz, indem das Materielle in Raum und Zeit angeschaut, das Ideelle nur in logischen Kategorien ausgedrückt werden kann, „von der ‚Kraft' im Stoff, bis hinauf zum Geiste."[2]) Da nun Gleiches nur für Gleiches ist, und doch unser Bewusstseinssubjekt auch Materielles zum Gegenstand hat, so ist nach Biedermann unsere materielle Seite nicht als ein blosses äusseres Anhängsel, sondern unser Ich und unser Leib in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit zu fassen;[3]) mit andern Worten: es ist uns das Problem einer concretmonistischen Metaphysik gestellt.[4])

Der Gang der Erkenntniss hat nun drei nothwendige Stufen: Wahrnehmen, Vorstellen und Denken. Wenn man nur unter den Wahrnehmungen nicht blos die sinnlich-äusseren, sondern auch die inneren versteht, so hat der Satz:

1) Dogm.. 2. Aufl. I, S. 71. 2) Ebendas. S. 94.
3) S. 77. 4) S. 86.

„nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu“ seine volle Richtigkeit.[1]) Die Wahrnehmung liefert wirklich, wenigstens mittelbar, *implicite*, den ganzen Stoff, der auf den weiteren Erkenntnissstufen verarbeitet wird, geschehe dies dann richtig oder falsch. Nun lassen sich freilich bei dem Entstehen des Wahrnehmungsinhaltes eine Reihe vermittelnder physischer und psychischer Funktionen bestimmt aufweisen; trotzdem bleibt es eine ganz willkürliche Trennung, dem wahrgenommenen Objekt den blossen Stoff, dem wahrnehmenden Subjekt aber die ganze Form der Wahrnehmung ausschliesslich zuzuweisen, da uns ja ein formloser Stoff überhaupt nicht gegeben ist und gegeben sein kann, man also auch zu der Aussage kein Recht hat, dass und wo derselbe existirt, nämlich — um es einmal recht grell auszudrücken — als eine pure Empfindung an sich zwischen einem völlig unbekannten Ding an sich und unseren apriorischen Anschauungs- und Denkformen an sich. Nein, wenn wir nicht „unsere Wohnung im ‚Tollhaus‘ des absoluten Illusionismus nehmen wollen[2])“, so ist unseren W a h r n e h m u n g e n gegenüber ein skeptischer Idealismus, der sie als blosse Bilder oder gar Zeichen nehmen zu müssen glaubt, statt als Anschauung u n s e r e r wirklichen Welt, durchaus nicht am Platze. Die Wahrheit, dass es a u c h blos subjektive Wahrnehmungen giebt, darf uns nicht verführen im Grunde a l l e Wahrnehmung als Produkt unserer Sinne, nur veranlasst durch ein unbekanntes Ding an sich, aufzufassen. Vielmehr haben wir ein klares Unterscheidungsmittel für Objektivität oder blosse Subjektivität einer Wahrnehmung. „Sehe ich nur mit Einem Auge auf einen Gegenstand, dessen absolute Grösse mir ganz unbekannt ist, so vermag ich die Distanz nicht zu schätzen. Schon durch die Triangulation mit beiden Augen werde ich darüber belehrt; noch sicherer, wenn ich dieselbe von grösserer Basis aus vornehmen kann; vollends wenn noch ein anderer Sinn mich dabei unterstützt. So kann eine isolirte Wahrnehmung mich noch unsicher lassen, ob das Objekt, das in die Beziehung des Bewusst-seins zu mir kommt, existenziell wirklich ausser

1) S. 125. 2) S. 120.

oder nur in mir selbst sei; allein die durch die fortlaufend sich an einander anreihenden Wahrnehmungen von selbst sich vollziehende Triangulation belehrt uns schon darüber, bis auf die einzelnen Fälle der Sinnestäuschung oder die des wirklichen Irrsinns."[1]) Ebenso wie die Anschauungsformen dürfen aber auch die Gesetze, welche in der Welt unserer Wahrnehmung herrschen, nicht zu blossen subjektiven Regeln der Verknüpfung von gegebenen Erscheinungen herabgesetzt werden, wie es z. B. Kaftan thut[2]); vielmehr ist unser Denkgesetz mit dem objektiven Weltgesetz identisch und die Allgemeingültigkeit dieser Gesetzmässigkeit ist die „Voraussetzung für die Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt."[3])

Wesentlich verschieden vom Wahrnehmen, welches im realen Kontakt des Ich mit seinem Objekt vor sich geht, ist das Vorstellen, bei welchem das Subjekt seinen Bewusstseinsinhalt rein ideell in sich hat als etwas von der faktischen Wahrnehmung abstrahirtes. „Der psychologische Grundverstoss des subjektiven Idealismus liegt in der Identifikation des psychischen Wesens der Wahrnehmung mit dem der Vorstellung durch Subsumtion der ersteren unter den allgemeinen Begriff der letzteren. Was für die Wahrnehmung eine blosse Fiktion ist — als ob erst die Seele die ihr objektiverseits allein gegebene formlose „Empfindung" nun in den in ihr selbst liegenden „Anschauungs"-formen aus sich projicire zu einem blossen „Bilde" (oder genauer, zu einem ganz heterogenen „Zeichen") der bewusstseinstranscendenten Ursache der subjektiven „Empfindung" —, das macht thatsächlich erst das Wesen der Vorstellung aus: hier objektivirt das Bewusstseinssubjekt etwas von ihm objektiverseits Recipirtes selbst erst in subjektiver Anschauungsform aus sich. Allein dies objektiverseits Recipirte ist nicht der formlose Empfindungsstoff, sondern die Wahrnehmung, und die subjektive Anschauungsform ist die von der Wahrnehmung abstrahirte Seinsform des Objektes."[4]) Unter so bewandten Umständen ist „all' unserm Vorstellen

1) S. 108. 2) Kaftan, das Wesen der christl. Rel. S. 199.
3) Biedermann a. a. O. S. 9. 4) Dieser erste Absatz des §. 30 (S. 121) ist offenbar von entscheidender Wichtigkeit.

gegenüber die Kritik am Platze, nicht aber unserer Wahrnehmung gegenüber die Skepsis."[1]) Der Boden, aus dem die Vorstellungen an das Tageslicht des aktuellen Bewusstseins hervorwachsen, ist das Gedächtniss, zwischen dessen latentem Bilder-Vorrath einerseits und dem aktuellen, gleichsam bereits mobil gemachten Bewusstsein andererseits ebenso eine Wechselwirkung besteht, wie zwischen dem Ich und der unabhängig von ihm existirenden Welt.

Mögen nun die Vorstellungen ihrem Gegenstande nach verschieden sein, als Erinnerungsbilder äusserer Einzelwahrnehmungen oder rein innerlicher, geistiger Wahrnehmungen oder als zwischen diesen beiden Arten in der Mitte schwebende Gattungsvorstellungen, immer haben sie die Anschauungsform des sinnlichen Seins an sich, in welcher sich das Ich seine Objekte vor (Augen oder gegenüber) stellt als einen nun bleibenden geistigen Besitz, in welcher es darum auch seine logischen Ergebnisse als in einem fasslichen Facit aufbewahrt, wenn es nicht immer wieder die Denkoperation von vorn anfangen will, die ihm ja sonst begreiflicherweise leicht als Sisyphusarbeit erscheint.

Aber ein wie unentbehrliches Hilfsmittel, eine wie nothwendige Zwischenstufe die Vorstellung sein mag, sein letztes Ziel hat der Geist auf ihr doch nicht erreicht, denn sie trägt den Keim des Todes, einen inneren Widerspruch mit sich herum. Sie entspricht als etwas rein Ideelles weder den materiellen Dingen wirklich, noch auch als etwas in die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit Gefasstes dem Geistigen, d. h. dem, was seinem Wesen nach nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann.

So bildet die Vorstellung eines geistigen Objekts, z. B. der Seele als einer feineren Centralmonade neben den gröberen Monaden, aus denen nach Leibnitz der Körper besteht, erst den Uebergang zum reinen — d. h. einfach dem Gegenstand wirklich entsprechenden — Gedanken, für welchen das Ideelle nicht wieder ein räumlich-zeitliches Dasein, sondern Kraft, Gesetz, Wille, Bewusstsein ist. Die Vor-

---

1) S. 125.

stellung kann das Geistige wirklich zum Inhalt haben, und dann ist sie vernünftig und tiefsinnig; aber sie kann diesen Schatz nur in den irdenen Gefässen einer von der sinnlichen Welt entnommenen Anschauungsform tragen: das will Biedermann sagen, wenn er die Vorstellung ihrem Wesen nach abstrakt-sinnlich nennt. Die Vorstellung hat die Nüsse, die Vernunftideen: aber der Verstand muss dieselben erst knacken, muss mit seiner Kritik die harte, der Wahrnehmung der materiellen Welt entlehnte Schale derselben zerstören. Denn der Verstand hat überhaupt die Aufgabe, von dem gesammten Erfahrungs-Inhalt des Bewusstseins die reinen Formen zu abstrahiren, und findet dabei essentiell verschiedene Formen für das Sinnliche und für das Geistige, entlarvt also auch die Anwendung sinnlicher Anschauungsformen auf geistigen Inhalt als Widerspruch.

Die Aufdeckung und Auflösung solcher widerspruchsvoller Vernunftvorstellungen ist nun freilich noch ein rein negatives und darum unbefriedigendes Werk, bei dem es nicht sein letztes Bewenden haben darf, umso weniger, als nur zu leicht der einseitige Verstand seine Vollmacht überschreitet und sein Todesurtheil über die Form hinaus auf den Geist selbst ausdehnt, der ihm ohne den vorgefundenen Leib nur noch als nichtiges Gespenst, als Ausgeburt des Aberglaubens erscheint. Zur Ruhe kommt vielmehr das einheitliche Ich erst dann, wenn es, wie seinen sinnlichen, so auch seinen geistigen Stoff in der ihm eigenthümlichen, entsprechenden Form erfasst und das Verhältniss beider richtig bestimmt hat. Biedermann kann demnach seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt von denen Kant's und Hegel's so unterscheiden: Kant hat uns zwar richtig das Erkenntnissgebiet bestimmt, nämlich das Gebiet der Erfahrung, aber die wirkliche, objektive Erkenntniss uns abgesprochen; er hat uns also ins Wasser gewiesen ohne die Aussicht, es wirklich zu durchschwimmen; Hegel andererseits hat ein so entschiedenes Vertrauen zur Tragweite der menschlichen Erkenntnissfähigkeit, dass er dem denkenden Subjekt kaum erst die mühsame Kenntnissnahme von der gegebenen Wirklichkeit ernstlich zumuthet, sondern es gleich-

sam aus sich selbst das Weltbild produziren lässt; er heisst uns also eigentlich Schwimmversuche ausserhalb des Wassers anstellen; Biedermann endlich sucht und glaubt wirklich zu erkennen, aber nur dadurch, dass er nach den immanenten Denkgesetzen verarbeitet, was in der Erfahrung uns gegeben ist; seine Losung ist also: „Ins Wasser; aber hier schwimmen gelernt!“[1])

Was sind nun also speziell die Erkenntnisse, zu welchen das reine Denken im Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung uns führen kann? Und wo bleiben etwa doch noch Grenzen für unsere Erkenntnissfähigkeit bestehen? Auf beide Fragen giebt Biedermann eine runde Antwort. Nichts wissen können wir von einer etwaigen Substanz der Materie für sich und des Geistes für sich; die Frage nach einer solchen wäre aber auch selbstgemachte Erkenntnisspein, nicht ein wirkliches gegebenes Problem, da uns Geistiges und Materielles immer nur — wenn auch in sehr verschiedener Weise — als Momente einer Wirklichkeit gegeben sind. Dagegen gewährt uns das reine Denken thatsächlich eine dreifache Erkenntniss:

„1. von den reinen Formen des sinnlichen und des geistigen Seins (Mathematik und Logik),

2. von den allgemeinen Begriffen und Gesetzen der Erfahrungswelt (empirische Wissenschaften),

3. von dem Grunde der gesammten Erfahrungswelt (Metaphysik).“[2])

Da wären wir denn bei der verhängnissvollen Frage nach der Berechtigung der Metaphysik, speziell für die Theologie, glücklich angelangt. Während der oberste metaphysische Begriff des Absoluten von Ritschl in seiner Polemik gegen den Erlanger Frank[3]) doch in einer etwas verbalistischen

---

1) S. 103. 2) §. 49, S. 149; vgl. S. 167 f. Die obige kurze Formulirung ist der Besprechung der Biedermann'schen Dogmatik von Lipsius (Prot. Kirchenzeitung 1885, Nr. 16, S. 355) entlehnt.

3) Ritschl, Theologie und Metaphysik, S. 15 ff. — Die hier gegebene Kritik mag vielleicht Frank's Fassung dieses Begriffs gegenüber zutreffend sein, was ich leider noch nicht habe kontrolliren können, reicht aber nicht aus, den Begriff überhaupt aus dem Wege zu räumen.

Weise zerpflückt wird, setzt umgekehrt Biedermann das metaphysische Absolute dem religiösen Begriff Gott wesentlich gleich, nur dass der metaphysisch denkende und der praktisch-religiöse oder glaubende Mensch zu der mit beiden Namen bezeichneten Realität in eine sehr verschiedene Beziehung treten. Ueberhaupt verhalten sich Religion und Wissenschaft „nicht zu einander wie zwei Kreise, die auf Einer Fläche sich kreuzen und so einen Theil, aber nur einen Theil ihres Inhaltes gemeinsam haben. Sondern sie stehen zu einander wie zwei Kreisflächen, die in verschiedener Richtung die gleiche Kugel im Centrum durchschneiden. Dort haben die beiden Kreise neben ihrem besondern Theil ein gemeinsames Gebiet, das dem einen so gut wie dem andern angehört. Hier dagegen schneiden sich die beiden Kreisflächen auf dem ganzen Durchmesser der Kugel, berühren sich also auf allen Punkten desselben, haben aber keinen einzigen Flächentheil gemeinsam, sondern jede ist, auch wo sie sich berühren und schneiden, was sie ist unterschieden von der andern. Das Centrum ist das Ich; die Kugel die Welt, die überhaupt für das Ich da ist: Religion und Wissenschaft bilden jede in ihrer Weise einen ganzen Kugeldurchschnitt, nicht mehr und nicht minder. Nur die Welt, die für das Ich da ist, aber auch diese ganze Welt ist Objekt der Beziehung seines Denkens; und dieselbe Welt bildet auch den Umkreis der Beziehung des Glaubens. Der Glaube bezieht sich auf den in der Welt an den Menschen sich offenbarenden Gott, und nicht auf Gott abgesehen von dieser Beziehung; er bezieht sich auf Gott, wie er allgegenwärtig auf allen Punkten der Welt sich dem Menschen bezeugt. Für das „Glauben“ mag Gott der grosse Unbekannte jenseits der Welt sein; der Glaube bezieht sich auf den in seiner ganzen Welt gegenwärtigen und sich ihm bezeugenden Gott.“[1]) Wie aber so das Ich mit seinem

1) S. 227 f. Dabei versteht Biedermann unter Glaube den Gesammtakt der religiösen Erhebung, an dem alle Seiten des Menschengeistes theilnehmen, unter „Glaube“ dagegen den landläufigen Begriff einer theoretischen Ueberzeugung aus blos subjektiv zureichenden Gründen. Vgl. S. 219 f.

Glauben wie mit seinem Denken sich lediglich in der gegebenen Welt zu bewegen hat, so ist es nach Biedermann auch mit seinem Leben auf dieselbe beschränkt. Als dieses bestimmte Ich ist es uns nur mit diesem bestimmten Leibe gegeben, darum auch nur in demselben als existirend zu denken, und ein Fortleben desselben über den Tod hinaus, wohl zu unterscheiden von dem ewigen Leben, das in diesem irdischen unsere wahre Bestimmung ist, muss die Wissenschaft konsequenterweise nicht blos dahingestellt lassen, sondern rundweg verneinen. Sie schneidet damit zugleich auch der verfeinertsten Sinnlichkeit ihre letzte Zuflucht in einer von der Phantasie erschaffenen anderen Welt ab, welche nur missbräuchlicherweise mit dem widersprechenden Prädikat „überweltlich“ belegt wird.[1])

Also das Wesen Gottes ist mit voller logischer Evidenz zu erschliessen; und zwar ist er der absolute Geist, welcher als einheitlicher Weltgrund zur vieltheiligen Weltsubstanz in reinem Wesensgegensatz steht. Der Vorwurf des Pantheismus kann somit Biedermann, streng genommen, nicht gemacht werden, obgleich er Gott die persönliche Existenz abspricht.[2]) Der endliche, persönliche Geist andererseits, das andere Glied des religiösen Verhältnisses, findet in der Erhebung seines ganzen Denkens, Wollens und Fühlens zu diesem absoluten Geiste sein wahres Lebensziel, hat aber auf eine endlose Dauer ergeben zu verzichten mit dem Bewusstsein, dass diese Ordnung Gottes das für uns allein Angemessene ist.[3]) Dies sind, so zu sagen, die beiden Pole der religiösen Weltanschauung Biedermanns. Wir sahen, dass sie mit seiner Erkenntnisstheorie eng zusammenhängt, durch die er sich von den auf Kant fussenden Standpunkten von Lipsius, besonders aber von Ritschl und seinen Schülern scharf unterscheidet.

Versuchen wir denn, mit wenig Worten zu einigen besonders wichtigen unter den mehrfach berührten theologischen Fragen Stellung zu nehmen.

---

1) Vgl. S. 53. 2) S. 247.

3) Vgl. „Die Zeitstimmen vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz“. Zeitstimmen 1862, S. 200.

(Das heuristische Prinzip der religiösen Weltanschauung.)

1) Da fällt uns zunächst auf, dass Biedermann das Geistige dem Sinnlichen gegenüberstellt als das Uebersinnliche. Sagte er: das Nicht- oder Unsinnliche, so wäre das nichts als ein theoretisches Urtheil; aber in dem Ausdruck „übersinnlich“ liegt doch entschieden nicht blos ein Urtheil über die objektive Beschaffenheit des so bezeichneten Wahrnehmungskomplexes, sondern ein Werthurtheil. Werden alle Menschen von normalem Verstande in dieses Werthurtheil einstimmen? Giebt es nicht viele, welche den besten Theil von dem, was Biedermann übersinnliches Sein nennt, nichtseienden Unsinn nennen? Wird man sie logisch zwingend widerlegen können? Wohl lässt sich für die, welche eingesehen haben, dass sinnliches und ideelles Sein total verschiedener Art sind, in einem gewissen Sinne zur Klarheit bringen, dass das Sinnliche nur für das Nichtsinnliche da ist und nicht umgekehrt dieses für jenes. Aber dieser Satz bedarf sogleich einer doppelten Einschränkung. Erstens ist er nur richtig, wenn man unter dem Ideellen blos die empfindende Seele oder den bewussten Geist versteht, nicht aber wenn man auch die mechanische Kraft schon darunter befasst, wie Biedermann mit logischem Rechte thut. Zweitens aber ist auch für den Satz in diesem eingeschränkten Umfange nur der Sinn logisch unumstösslich, aber auch ziemlich trivial, dass das Materielle nur von der Innerlichkeit empfunden, angeschaut, zu subjektiven Zwecken gebraucht werden kann und wird, nicht aber, dass dies sein soll, dass darin ein objektiver, ein absoluter Zweck zu erblicken ist, dass daher in der That das innere Leben etwas Uebersinnliches, d. h. allem Sinnlichen gegenüber von unvergleichlich höherem Werthe ist. Erst dieses Werthbewusstsein, mag es sich auch noch in unklaren Ahnungen und Empfindungen kundgeben, konstituirt aber wirklich das Subjekt der Religion, von der man deshalb in der That mit der Ritschl'schen Schule sagen muss, sie beruhe auf einem Werthurtheil, und sagen darf, sie sei eine Welt der Werthe. Erst das Erlebniss des kategorischen Imperativs, in dem sich die Objektivität dieses Werthbewusstseins offenbart, giebt uns wahrhaft den Muth, unseren höchsten Lebenszweck als den Willen der obersten

Macht über unsere ganze Welt, als göttlichen Weltzweck zu betrachten und an eine allen Wechsel siegreich überdauernde Kraft des erstrebten Guten zu glauben, in welchem das beste Theil unseres persönlichen Lebens und Strebens wirksam erhalten bleibt, sodass in einem edleren Sinne, als er es gemeint, das Wort des Horaz eine Wahrheit für jeden Frommen ist: *non omnis moriar*. Diese Selbstbehauptung, wie sie auch Lipsius nennt, und in ihr innere Befriedigung oder Seligkeit, suchen wir aber in der Religion vor Allem, sei es in gröberem oder feinerem Sinne. Durch dieses Streben und jenen Ausgangspunkt ist die religiöse Gottesidee durchaus bestimmt und von dem metaphysischen Ideal eines blos zur Erklärung des Weltganzen dienenden Absoluten unterschieden. Natürlich soll damit weder der Begriff des Absoluten überhaupt mit Ritschl zerzaust, noch soll dasselbe als eine Art untergeordnete Gottheit, sozusagen als ein Demiurg, von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi unterschieden werden; vielmehr soll nur behauptet werden, dass man den absoluten, göttlichen Mittel- und Schwerpunkt der Welt überhaupt nicht erreicht, wenn man von einem beliebigen Punkte der Weltoberfläche aus zu bohren anfängt, sondern dass derselbe nur zugleich mit dem höchsten Werthurtheil und von diesem aus zu finden ist. Giebt doch auch Biedermann wenigstens das zu, dass „unmittelbar für die Metaphysik der Religion nur der Beweis aus dem religiösen Wesen des Menschen in Betracht käme.“[1]) Auf diesem Wege aber wird man sicher immer wieder darauf kommen, Gott als wirklich bewussten, d. h. im Sinne der Rothe'schen Definition[2]) persönlichen Geist zu bestimmen, was doch, wie oben bemerkt, im Grunde auch mit Biedermanns „für-sich-seiendem Insichsein“ ausgedrückt scheint.

Ueberhaupt dürfte die dargelegte Ansicht gar nicht in so schroffem Gegensatz zu der Biedermanns stehen, der ja von Werthunterschieden oft genug redet, z. B. wenn er das

---

1) Dogm.. 2. Aufl. I, 244. 2) Persönlichkeit = Einheit von Selbstbewusstsein u. Selbstbestimmung.

menschliche Ich als „das höchste Phänomen" bezeichnet,[1]) oder eine Skala des Ideellen annimmt „von der Kraft bis hinauf zum Geist[2]) oder von dem „höchsten Werth" spricht, welchen wir demjenigen zuerkennen, den wir den Christus nennen, von dem „höchsten Werthurtheil," welches wir aussprechen „über das religiöse Leben, das thatsächlich in der Person Jesu in die Geschichte eingetreten ist."[3]) Trotzdem verlangt er aber, dass diese Werthurtheile, um von der Wissenschaft anerkannt zu werden, „sich auf theoretische Urtheile gründen lassen."[4]) Nun kann ich mir unter theoretischen Urtheilen im Unterschiede von Werthurtheilen nur solche denken, die ausdrücken, was gegeben ist, und aus welchen Ursachen es entstehen musste und nicht anders sein konnte. Der Urtheilsspruch lautet also hier auf wirklich oder nichtwirklich, nothwendig oder unmöglich, wahr oder falsch — nicht aber auf schön oder hässlich, gut oder böse, hoch oder niedrig. Letzteres sind vielmehr die Formen der Werthurtheile, und ich wüsste nicht, wie man die eine auf die andere Art zurückführen oder „gründen" sollte, gerade so wie es Biedermann ablehnt, die Kraft aus dem Gedanken abzuleiten oder umgekehrt. Freilich, das Werthgefühl muss sich in einem klaren und widerspruchslosen Werthurtheil aussprechen lassen; aber jenes Gefühl ist schliesslich doch auch als eine der letzten Thatsachen anzusehen, an denen unser Verstand seine Grenze hat.

Konfrontiren wir jetzt noch einmal Biedermann und Ritschl in Sachen des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie. Biedermann will aus dem Verhältniss, in dem uns die beiden Momente des Seins, das Materielle und Ideelle, gegeben sind, einen denknothwendigen Schluss auf den absoluten Grund alles gegebenen Seins ziehen, und das Resultat desselben ist ihm dann das Prinzip seines metaphysischen Systems und zugleich das Objekt der religiösen Beziehung. Ritschl protestirt gegen die Metaphysik in der Theologie, indem er voraussetzt, dass für das theoretische Erklärungsbedürfniss beide Glieder, das dingliche und das geistige Sein, gleich-

1) S. 100. 2) S. 94. 3) Unser Glaube an Christus, S. 12.
4) Christl. Dogm., 2. Aufl. I, 54.

werthig gefasst, auf dieser Basis aber ein für die Religion werthloses Resultat gewonnen werde.[1]) Fasst man die Metaphysik in diesem Sinne auf, so ist sie allerdings für die Religion werthlos, denn dem Gottesbegriff fehlt gerade der Herzpunkt. Da nun wenigstens der Schein entstehen kann, als ob Biedermann von vorn herein diesen Werthunterschied nicht hinreichend beachtete, Sinnliches und Geistiges nicht ohne Weiteres in dem Verhältniss von Mittel und Zweck auffasste, so scheint Ritschl in dieser Hinsicht ihm gegenüber im Rechte zu sein. Erinnern wir uns aber, dass faktisch für Biedermann diese Werthunterscheidung unerschütterlich feststeht, wie ja seine Bezeichnung des Geistigen als des Uebersinnlichen uns bewies, so hat er in der That das Recht, von dem so gefassten Verhältniss beider Momente aus einen Schluss auf den ihm entsprechenden Weltgrund zu ziehen und für das so gewonnene metaphysische Absolute volles religiöses Interesse zu beanspruchen, und es bleibt blos noch der Wortstreit übrig, ob man dies wissenschaftliche Verfahren als metaphysische Erkenntniss bezeichnen will oder nicht.

(Das kritisch Prinzip der religiösen Welt anschauung.)

2) Fasst nun also jede wirklich zu einer wissenschaftlichen, systematischen Darlegung gelangte Religion die Welt unter dem Gesichtspunkte eines Ideals, d. h. eines höchsten Zweckes und Werthes, auf, sind aber doch in der Geschichte verschiedene solche Ideale aufgetreten und als Organisationspunkte religiöser Weltanschauungen wirksam gewesen, so fragt es sich, wie man den Streit derselben unter einander und somit den alten Rangstreit der Religionen entscheiden soll.. Man kann wohl die theoretischen Vorstellungen der Religionen als unlogisch widerlegen und ihre Ideale für einen bereits erschlossenen moralischen Sinn als verkehrt erweisen, weil sie entweder nur für wenige Menschen passend und erreichbar oder vielleicht sogar der Mehrzahl verderblich sind, wie etwa die Marmorstatue der griechischen *καλοκἀγαθία* nur auf dem hässlichen Sockel der Sklaverei sich erheben konnte; aber die positive Begründung für den absoluten Werth des christlichen Gottesreichsideals lässt sich

---

1) Vgl. Theol. und Metaphysik, S. 7.

theoretisch doch nur indirekt führen, indem man zeigt, dass dieses Gut wirklich ein allgemein menschliches ist und zugleich kein relatives Gut ausschliesst, sondern alle gerade in abgestufter Weise in sich schliesst; aber dann gilt es natürlich immer noch erst, die volle Beseligungskraft desselben wirklich persönlich zu erleben.[1])

Aber dieses persönliche Erleben ist dann auch unerlässlich und kann durch keine, schliesslich doch autoritätsmässige Beugung unter eine „geschichtliche Gottesoffenbarung" ersetzt werden, von der in Ritschls Schule oft recht unpräcis und schleierhaft geredet wird. Was denn eigentlich in Jesu Predigt der Nerv ist, das liegt doch nicht so einfach auf der Hand, sondern muss erst durch religiöse Reflexion, also durch ein kritisch-spekulatives Verfahren des einzelnen Subjektes, festgestellt und am eigenen Gemüth erprobt werden. Um dieses Zugeständniss an die menschliche Subjektivität kommen wir nun einmal nicht herum. Nicht jeder, sondern nur seltene, auserwählte Geister haben ein neues, höheres Ideal ursprünglich erlebt und der Menschheit offenbart; aber soll dasselbe wirklich für die ganze Menschheit bestimmt, absolut giltig sein, so muss eben wirklich in der Menschennatur eine allgemeine Fähigkeit wenigstens angelegt (wenn auch nicht überall zur Reife gelangt) sein, die geschichtlich vorgefundenen Ideale zu prüfen. Was sonst in uns soll aber das wirklich und absolut Ideale, das Göttliche, im Geschichtlichen mit Sicherheit erkennen, als ein in uns selbst schlummerndes Göttliches? *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ!* (1. Cor. 2, 10.) In diesem Sinne giebt es entschieden eine unmittelbare Offenbarung im einzelnen Menschen, und von dem „schwarmgeistigen" Elemente in der modernen Theologie zu reden hätte doch nur eine Schule das Recht, die an der Lehre von der Inspiration der Schrift festhielte; in diesem Sinne unterschreibe ich vollkommen gegenüber alllem blossen Moralismus und inkonsequenten Positivismus den Satz Biedermanns, mit dem auch Lipsius vollständig übereinstimmt: Die richtige Betonung

1) Diese Anschauung ist im Wesentlichen die Lotze's. Vgl. auch Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiet der prakt. Phil., S. 137.

des sittlichen Momentes in der Religion wird zur Einseitigkeit, wenn darob das Selbstbewusstsein der *„unio mystica cum deo"* nicht als das eigentliche subjektive Ziel der Religion anerkannt wird.[1])

(Die Tragweite der religiösen Weltanschauung.)

3) Mit der Forderung wirklicher persönlicher Prüfung einer Religion in ihrem Prinzip oder Ideal ist eigentlich schon gesagt, dass dasselbe ein im gegenwärtigen Leben erfassbares und erfahrbares ist. Das sagt nun die Schule Ritschl's freilich auch, zugleich aber nennt sie es in einem ziemlich schillernden Sinne ein überweltliches. Gewiss, die Gotteskindschaft des Einzelnen und das Gottesreich als die Gemeinschaft der Gotteskinder ist insofern überweltlich, als darin eine Erhebung über die wechselnden Schicksale und Einflüsse des getheilten und vergänglichen Daseins, welches wir Welt nennen, zu dem einheitlichen Geist stattfindet, dessen Wille beharrt, „ob alles im ewigen Wechsel kreist." Der Zusammenschluss des einzelnen menschlichen Ich mit dem ewigen Urgeist und das Leben aus dieser Gemeinschaft heraus, das ist das ewige, überweltliche Leben, welches aber doch als ein in einer wahrnehmbaren Reihenfolge von persönlichen Akten verlaufendes Leben zugleich innerhalb des Rahmens der Zeitlichkeit liegt und somit ein weltliches ist und dies auch unter Voraussetzung einer individuellen Fortdauer über den Tod hinaus bleiben wird; es ist dann ein anderweltliches, aber nicht ein überweltliches; das Moment des Ueberweltlichen hat es vielmehr gerade mit dem schon diesseits angebrochenen gottinnigen Leben gemein, wie es Fichte in der Anweisung zum seligen Leben treffend beschreibt.

Halten wir also fest an der Unterscheidung von überweltlich oder ewig und anderweltlich oder nachirdisch, so können wir entschieden den Schwerpunkt des religiösen Interesses nur auf ersteres legen. In diesem Sinne aber wird Biedermanns Glaube an ein ewiges Leben vollwichtig befunden. Man brauchte auch nur die ruhige Heiterkeit, die schlichte Zufriedenheit, die innere Gewissheit zu beobachten, welche in den Tagen der Rüstigkeit auf dem Ange-

1) Dogm., 2. Aufl. I, 303.



sicht des geliebten Lehrers lag, wenn er vor seinen Schülern auf dem Katheder stand oder mit ihnen unermüdlich über Berg und Thal seiner herrlichen Heimath wanderte oder im stillen Studirzimmer ihren Fragen und Einwendungen gern Gehör und Antwort gab, — man brauchte nur von seinem innigen Familienleben, von seiner warmen Liebe zu seinem Volke und dabei von seinem Mangel an allem politischen Ehrgeiz, von seiner regen Theilnahme am kirchlichen Leben und seinem regelmässigen Besuch des Gottesdienstes etwas zu wissen, um jede unheimliche Empfindung gegenüber diesem decidirten Unsterblichkeits-„Ungläubigen" los zu werden. Und wenn sein Leben noch einen Rest von Zweifel an der Gediegenheit und Stichhaltigkeit seiner Frömmigkeit hätte zurücklassen können, so hätte sein Sterben ihn vollends heben müssen. Wenn er viele Wochen lang eine schwere, schmerzhafte, hoffnungslose Krankheit mit freudiger Dankbarkeit und Ergebenheit gegen Gott getragen hat, so dass sein Kollege Kesselring an seinem Grabe bezeugen konnte: „Eine feierliche Erhebung war es, an seinem Kranken- und Sterbebette zu weilen," so darf man in der That auch auf ihn die biblischen Worte anwenden: „welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach." Auch unter denen, welche jederzeit bereit sind, den Artikel von der Auferstehung des Fleisches einzeln oder im pastoralen Chore herzusagen, werden diejenigen selten sein, die so fromm und tapfer den Tod wirklich innerlich überwinden in dem demüthigen Glauben, dass Gottes Ordnung auch hier das allein Angemessene sei.

Aber nun, die persönliche Hochachtung für Biedermanns Frömmigkeit und die Richtigkeit seiner Definition des ewigen Lebens vollkommen vorbehalten, — ist es denn wirklich nothwendig, die Fortdauer des individuellen Ichs über den leiblichen Tod hinaus so kategorisch zu verneinen? Alle Beweisversuche dafür, metaphysische oder historische, auf den Auferstehungserscheinungen der Jünger basirende, sind vergebliche Liebesmühe. Es kann sich nur darum handeln, ob man nicht darauf hoffen darf, hoffen nicht aus menschlicher Unersättlichkeit, sondern im Hinblick auf den Gott, der nicht blos ein heller, aber kalter Geist ist, sondern den wir Christen

als die Liebe erfahren haben, der seinerseits, wie uns scheinen will, sich in seiner Liebesoffenbarung nicht genug thun, sich nicht erschöpfen kann, wo erst einmal ein receptives menschliches Ich seinen warmen Strahlen gegenüber steht, ein Ich dessen Fülle von Werdekräften uns in dem erschlossen vorliegt, was Jesus Christus wirklich in diesem Erdenleben geworden ist. Gerade in den ersten Tagen, nachdem ich die Kunde von Biedermanns Tod erhalten hatte, drängte sich mir manches Mal das Bild vor die Seele, wie dieser Edle, der sein Auge für immer geschlossen zu haben glaubte, zu einem höheren Tageslicht aufwache und den väterlichen Urtheilsspruch empfange: Du frommer und getreuer Knecht, du hast nicht um Lohn gedient, desto reichlicher soll Dir meine Gnade werden, gehe ein zu Deines Herrn Freude!

Ich sehe Dich lächeln, theurer Heimgegangener, auf Deinem irdischen Katheder: „Vorstellungen, wohlgemeinte, aber unhaltbare Vorstellungen, angewandt vom Schüler auf einen Lehrer, der den Vernunftkern darin immer zu würdigen, aber auch die Vorstellungsschale unbarmherzig zu zerreiben wusste! Der „reine Realismus“ lässt ja keinen Spielraum für eine Welt ausser der uns erfahrungsmässig gegebenen!“ Wohl, nehmen wir die Welt unserer Erfahrung, wie sie uns gegeben ist, reden wir nicht von transcendenten Dingen an sich, denen ihre Erscheinung gleichsam nur äusserlich aufgeklebt wäre, denn wir sind mit unserem Wissen einfach in diese gegebene Welt der Wahrnehmung als in unsere Wirklichkeit gebannt und haben ausserhalb ihres Weichbildes theoretisch nichts zu suchen. Aber mag es für unser Erkennen noch so müssig sein, über das, was „für uns“ ist, hinauszustreben zu irgend etwas, was „an sich“ anders wäre, mag es vielmehr auch einen erkenntnisstheoretischen Sinn haben, dass das Wort „für uns“ eitel gläubige Herzen fordert, — an den Grenzen unseres Erkenntnissgebietes liegt doch tiefäugig das *mysterium magnum*: auf der einen Seite das unbedingte Ist, die überall in unserer Erfahrungswelt anzutreffende Existenz-Einheit des ideellen und materiellen Momentes bei reinem Wesensgegensatz derselben, auf der andern Seite das unbedingte Soll, welches die Unterordnung des materiellen unter

das ideelle Moment bei Verlust unserer Menschenwürde gebieterisch fordert. Dürfen wir nun gar nicht daran denken, dass dieses legislative Soll auch eine Exekutivgewalt über unseren irdischen Bewusstseinsumkreis hinaus, dass die unbedingte praktische Vernunft den Primat habe vor einer in einer Stufenfolge von Welten sich entfaltenden theoretischen Vernunft desselben Ich, dass dem unbedingten Werth auch ein unvergängliches Sein entspreche? In ähnlichem Sinne spricht sich Lotze aus,[1]) freilich auf Grund einer subjektiv-idealistischen Erkenntnisstheorie, also einer Beantwortung der Frage, die zu beantworten unserer theoretischen Vernunft wohl gar nicht möglich, aber auch für unsere Lebenshoffnung nicht erforderlich ist.

Nur eins hat unsere theoretische Vernunft allerdings das Recht zu verlangen: dass nämlich eine erhoffte zukünftige Welt und die der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht wie zwei sich schneidende Kreise gedacht werden, sondern nur als solche, die sich berühren und somit einen ein für allemal entscheidenden Uebergang gestatten aus dem einen in den anderen, welcher sozusagen den stärkeren Magnet im Mittelpunkte hat. Mit anderen Worten: die Hoffnung eines anderen Lebens darf nicht zu der Annahme von Wundern und Halbwundern benutzt werden, wie sie die Ritschl'sche Schule, namentlich Herrmann und Kaftan, durch die offene Hinterpforte der Kantischen Erkenntnisstheorie hereinzulassen geneigt ist.[2]) Die Theologie muss ohne Vorbehalt darauf verzichten, für das Gebiet ihrer „heiligen Geschichte“ die „profanen“ Weltgesetze irgendwie auflockern zu wollen, in denen sie ja Gottes eigene Ordnungen ehrt. Mag sie dann vielleicht auch vielfach noch die Erfahrung des Dichters machen müssen:

„Ich lernte Berge wohl ersteigen,
Paläste kam ich nicht hinauf,“

1) Grundzüge der Religionsphilosophie, 1. Aufl.

2) Namentlich wird die „Auferweckung“ Jesu immer als eine historische Thatsache vorausgesetzt, ohne bestimmte Angabe des Sinnes in welchem, und der Gründe, aus welchen sie als solche zu gelten hat. So z. B. bei Herrmann, die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 387.

so kommt eben doch nur von den Bergen, wo die Freiheit und Wahrheit thront, auch für die Gemeinde dessen dauerndes Heil, der „in die Welt gekommen ist, dass er die Wahrheit zeugen soll“ und dessen Geist nach dem Urtheile seines grössten Apostel von allen Menschensatzungen frei macht. Nur als die Stadt, die auch in diesem Sinne „auf dem Berge liegt“, kann die christliche Kirche die bleibende Heimat des Menschengeistes sein. Unter den rüstigsten Wanderern und kundigsten Führern dieses Hochgebirges aber und unter den treuesten Bürgern dieser Stadt hoch auf dem Berge wird stets mit Ehren genannt werden Alois Emanuel Biedermann.

Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes.[1])

Vortrag im Weimarischen Predigerverein

Gehalten von

C. Siegfried.

Hochwürdige hochverehrte Herren!

Als die ehrenvolle Aufforderung des Herrn Vorsitzenden Ihres Vereins an mich erging, vor Ihnen einen Vortrag zu halten: da verhehlte ich mir nicht, dass die Ausführung dieses Auftrages für mich mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft sein würde. Die Fragen der praktischen Theologie dürfen in dieser Versammlung auf ungetheilte Aufmerksamkeit und auf ein lebhaftes allseitiges Interesse rechnen. Der Dogmatiker und der Exeget des neuen Testaments stehen so sehr im Centrum der theologischen Wissenschaft, dass fast jeder Gegenstand, den sie herausgreifen, bei den Hörern auf Anknüpfungspunkte in den eignen Studien stossen wird. Der Kirchenhistoriker hat den Vorteil eines jeden Erzählers, dass man ihm gern zuhört, und er kann die Geschichte für die Fragen, welche die Gegenwart bewegen, in einer Weise verwerthen, dass das Vergangene unter seinen Händen wieder aufzuleben scheint. Aber der alttestamentliche Theolog ist durch sein Studium in eine so ferne Vergangenheit geführt, dass er dadurch leicht selbst etwas Fossiles und schwer Geniessbares erhält und da er sich im günstigsten Falle doch stets nur in den Vorhöfen des Heilig-

1) Man vergl. meine Abhandlung „Ueber den jüdischen Hellenismus“ in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. 18, 1875. S. 465—489.

thumes bewegt, so kann er niemals an das eigentliche Centrum der christlichen Theologie gelangen und darum für seine Mittheilungen nur eine Theilnahme zweiten Grades erwarten. Unter diesen Umständen schien es mir am zweckmässigsten, mich dem Neuen Testament möglichst zu nähern und mich auf jenem gemeinschaftlichen Rain zu bewegen, welchen der jüdische Hellenismus zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bildet. Er wurzelt im A. T. aber er bildet es um, er gräcisirt es sowohl in der Sprache als in den Gedanken und schafft so den Uebergang einerseits zu dem sprachlichen Material, welches wir im N. T. vorfinden, andererseits zu den Ideenkreisen mehrerer hervorragender, neutestamentlicher Schriftsteller, unter denen ich nur an die Verfasser des Johannesevangeliums und des Hebräerbriefes erinnern will. Solche Zeiten, in welchen eine alte Bildung unterzugehen im Begriff ist, um ihr Bestes an eine neue abzugeben, welche im Anbruch begriffen ist, pflegen mit einem besonderen Reiz umgeben zu sein, wie dieser allem Werden und Wachsen anhaftet, sei es in der Natur, sei es in der Geschichte, sei es in dem Geistesleben des Menschen. Von diesem Vortheil erlauben sie mir Gebrauch zu machen, indem ich den Versuch wage, eine kurze Skizze Ihnen vorzuführen über:

Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes.

Um die Bedeutung recht bestimmen zu können, welche der Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes gehabt hat, wird es nöthig sein, einen Blick auf die Entwickelung Israels vor dem Auftreten dieser merkwürdigen Erscheinung zu werfen.

Das alte Israel war in den Kämpfen der assyrischen und chaldäischen Periode untergegangen mit seiner Lebensfreudigkeit und seinem sinnlichen Leichtsinn, sowie mit seiner schönen weltlichen Literatur, von der uns im A. T. ausser einzelnen Fragmenten nur das Hohelied durch ein glückliches Missverständniss erhalten ist, als ein Beispiel der schöpferischen Kraft dieses begabten Volkes auch auf diesen Gebieten und als ein Zeichen des schmerzlichen Verlustes, den

wir hier zu beklagen haben. Andererseits aber können wir nicht umhin, mit dem Propheten Ezechiel ein gewisses Gefühl der moralischen Befriedigung zu theilen darüber, dass so viel Sünden und Schanden in einem Gottesgericht von furchtbarem Ernste die verdiente Strafe empfangen haben. Wie aber die eine Hälfte des Wortes in Erfüllung gegangen war, welches der grosse Jesaja gesprochen hatte, dass immer erneute Gerichte selbst über den Rest des Zehntels hinaus das Volk treffen und läutern sollten: so war im Exil auch die andere Hälfte zur Wahrheit geworden. Der „Rest" hatte sich bekehrt. Es war ein „heiliger Same" geblieben für eine zukünftige Aussaat, der Kern einer wirklichen Gemeinde der Gläubigen und Heiligen in Israel war gegeben. Aber es war eben auch nur erst ein Kern, ein Sauerteig, nicht ein Volk, sondern eine gläubige oder theologische Elite desselben. Die Masse, das Volk des Landes (עַם הָאָרֶץ) liess noch viel zu wünschen übrig. Dass auch diese im Lauf der Zeiten durchsäuert ward, danken die Juden vorzugsweise ihren Verfolgern. Insonderheit die metallene Incrustirung, welche nach dem Exil sich um die Erscheinung des Juden zu legen begann, wurde durch das Feuer der makkabäischen und römischen später der christlichen Verfolgung immer mehr gehärtet, bis zuletzt nichts allgemein Menschliches mehr sichtbar blieb, sondern in Allem, selbst dem Unscheinbarsten, eben — der Jude zum Vorschein kam. Dieser Entwickelungsprocess hat verschiedene Phasen gehabt. Die brutale Gewalt hat ihn stets beschleunigt, aber es gab geistige Mächte, die ihn eine Zeit lang aufhielten, ja bisweilen seinen endlichen Ausgang fraglich erscheinen liessen, bis zuletzt auch hier dasselbe historische Gesetz seine Wirkung ausübte, welches wir ebenso in der Geschichte des Papstthums beobachten können, wonach diejenigen Erscheinungen, welche einen festen Krystallisationspunkt oder einen zähen consistenten Kern haben, alle anderen flüssigen Elemente entweder zur Seite drängen oder sie nöthigen, sich ihnen nach den Gesetzen eben dieses Kernes einzuordnen. Das erstere Schicksal hat der Hellenismus innerhalb des Judenthums gehabt. Mitleidslos opferte dasselbe diese herrliche Kulturblüthe dem Untergang, wie das Papstthum des-

gleichen alles Gute und Schöne im Leben der Völker dem eigenen Prinzipe zu Liebe in die Opferflamme zu werfen stets bereit war. Uns schauert vor solcher Consequenz, aber immerhin Respect vor den Leuten, die da wissen was sie wollen und die, wie der ungerechte Haushalter, auch die Mittel ausfindig machen, das durchzusetzen, was sie wollen. Als das Judenthum sah, dass die Weltkultur seinem Bestande Gefahr drohte, liess es sich durch keinerlei Sentimentalität abhalten, aus seiner Mitte dieselbe auszustossen.

Fassen wir nunmehr die Erscheinung selbst ins Auge, deren Schicksal unsere Theilnahme gewonnen hat. Der Hellenismus ist ein weltgeschichtliches Phänomen, wie es in dieser Weise vielleicht in der ganzen Menschheitsgeschichte einzig dasteht. Wir haben in ihm ein gemeinsames geistiges Band einer Sprache und Literatur, welches alle Gebildeten unter den verschiedensten Nationen des damaligen *orbis terrarum* umfasste. Man könnte die ähnliche Herrschaft des Lateinischen vergleichen, wenn diese sich nicht blos auf die Gelehrten im engeren Sinne erstreckt hätte. Eher passte noch der Vergleich mit dem Französischen, aber hier war doch die Literatur nicht bedeutend genug, um sagen zu können, dass sie die einzige geistige Nahrung aller Gebildeten enthalten hätte. — Das Griechische war seit der Begründung des makedonischen Weltreichs das unentbehrliche sprachliche Verkehrsmittel der Völker des Orients und Occidents geworden. Der makedonische Dialekt war es nach der Lage der Verhältnisse, in welchem die schöne Sprache von Hellas den Barbaren zuerst bekannt wurde. So schön konnte sie freilich nicht bleiben, wenn sie hier brauchbar werden sollte. Zahlreiches Sprachgut aus den anderen griechischen Mundarten musste den Wortschatz des Attischen ergänzen; infolge dieser Mengerei entarteten die Flexionen, auch allerhand Barbarismen aus den fremden Volkssprachen drangen ein, und die Verkehrssprache konnte keine schön stylisirte Syntax ertragen. Trotzdem erhob der blosse Besitz dieser Sprache zahlreiche barbarische Völker thurmhoch über ihren bisherigen geistigen Besitzstand. Aus den Massen tauchten immer mehr auf, welche nach der Kenntniss der Literatur einer so schönen

durchgeistigten Sprache Verlangen trugen und so wurde der „Hellenismos" zu einer Kenntniss nicht nur der griechischen Sprache, sondern auch der Literatur[1]), und an die Kenntniss schlossen sich die Versuche der Nachbildung. Zunächst befleissigte man sich, statt der ordinären halb barbarischen Verkehrssprache, sich aus classischen Mustern eine Art Schriftgriechisch (ἡ κοινὴ διάλεκτος) zusammenzubauen. Dann suchte man in den verschiedenen Literaturgattungen seine Exercitien zu machen. Die Sache ward etwas mühselig, die Stoffmassen waren zu gross, die „allgemeine Bildung" (ἡ ἐγκύκλιος παιδεία) konnte nur in Stufen erreicht werden. Man musste nacheinander die Fachwissenschaften: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Musik, Geometrie treiben, um sich den Weg zur eigentlichen Geisteswissenschaft, der Philosophie, zu bahnen.[2]) Es war also ähnlich wie bei uns, wo man auch auf den höheren Schulen die Bildung wie eine Hanswurstjacke aus vielen verschiedenen Fetzen zusammenflickt. Die Stätten dieser hellenisirenden Bildungsphilisterei waren im Orient vorzugsweise die grossen Handelsstädte, wie Tarsus und Ephesus in Kleinasien, Antiochia in Syrien und vor allen Alexandria in Aegypten. Neben viel hohlem Scheine und öder Reclame, wie sie uns in dem von Josephus bekämpften Apio entgegentritt, zeigte sich doch auch manch ehrlicher Fleiss und gediegenes Streben und wenn auch nicht gerade classische, so doch tüchtige Leistungen. Im Allgemeinen trug die literarische Production mehr den Charakter der Gelehrsamkeit und der Nachbildung als den des originalen Schaffens. Ich erinnere nur an die philologische Kritik des Aristarch und an die grossen systematischen Arbeiten des Eratosthenes auf dem Gebiete der Realien. — Diese grosse geistige Bewegung zog nun mit Nothwendigkeit auch die Kinder Israel in ihre Kreise, da dieselben mitten in dem Gebiete wohnten, wo sie sich vollzog. Palästina war nach Alexanders d. Gr. Tode eine Zeit lang der Zank-

1) *ἑλληνίζω* bei Thucyd. II, 68 zunächst „jemandem die griechische Sprache beibringen. Dann aber auch intransitiv = sich als Grieche zeigen, griechisches Wesen und Bildung annehmen (Aeschines in Ctes. §. 172).

2) *Philo de congressu* I, 521.

apfel zwischen Ptolemäern und Seleuciden, bis die letzteren es andauernd in ihren Besitz brachten. Alle diese Staaten mussten ihrer Natur nach im Einzelnen die politische Arbeit Alexanders fortsetzen, nämlich eine Verschmelzung der verschiedenen Völkerschaften ihres Reichs durch das Mittel der griechischen Cultur herbeizuführen. Die Sache schien auch für das syrisch-palästinische Reich keine besonderen Schwierigkeiten zu haben. Die griechische Colonisation war auch in Palästina tief eingedrungen. Da war im Norden Paneas mit seiner noch erhaltenenen Pansgrotte gegründet, im Ostjordanlande Pella, Dion und Gerasa, letzteres mit einem Jupitertempel, dessen schöne Ruinen noch vorhanden sind, am Meere Apollonia und Anthedon, im Binnenlande Arethusa u. a. Anderswo waren ältere semitische Orte so sehr von griechischen Colonisten überschwemmt, dass man sie griechisch umnannte. Aus Acco wurde Ptolemais, aus Bethsean Scythopolis, aus Ar-Moab Areopolis, indem man dabei an den Ares dachte, aus Rabbath Ammon Philadelphia u. a. m. Noch hatte sich das eigentliche Judäa rein gehalten, aber die griechische Fluth umgab es von allen Seiten. Die Lage war nicht unbedenklich, die heilige Sprache war ohnehin im Aussterben, trotzdem noch Nehemia (c. 13, 24. 25) sie den Juden wieder einzuprügeln versucht hatte. Zwar nicht das Griechische aber das Aramäische ward in diesen Gegenden immer mehr die Volkssprache; bald konnte man die Zeit kommen sehen, wo nur noch die Soferim das Hebräische verstehen würden. Die Erhaltung der Gesetzeskunde wurde infolge dessen immer schwieriger. Drohender wurde die Lage des Judenthums noch dadurch, dass die Aristokratie des Landes, die zadokitische Priesterschaft, in welcher man die Hauptträger des religiösen Lebens und der nationalen Sitte zu erblicken gewohnt war, den Lockungen und Bestechungen der heidnischen Macht erlag. Es bildete sich innerhalb des Judenthums nach dem Berichte des ersten Makkabäerbuchs (c. 1, 11. 52) eine zahlreiche Partei der *υἱοὶ παράνομοι*[1]); diese waren es, welche den Uebergang zum Heidenthum befürworteten, ihren heid-

1) S. in den Psalmen auch פֹּעֲלֵי אָוֶן. חַטָּאִים. זֵדִים. עָרִיצִים. רְשָׁעִים. לֵצִים.

nischen Sinn offenkundig durch Verdeckung der Beschneidung (*ἐπισπασμός*) und Errichtung eines Gymnasion in Jerusalem an den Tag legten (c. 1, 14. 15). Letzterer Zug beweist zugleich, dass sie die Uebermacht in der Hauptstadt hatten. Man richtete die Götzenopfer ein, brach den Sabbath (c. 1, 43). Alles dies geschah unter Führung der priesterlichen Machthaber[1]), ohne die es ja überhaupt nicht hätte geschehen können. Der Hohepriester Jesus verhunzte seinen Namen in Jason und richtete nach dem Bericht des Josephus alles ein, was wir eben erzählt haben. Kein Wunder, dass Antiochus Epiphanes am Ziele zu sein glaubte. Wie wir ans dem Buche Daniel sehen, hoffte die kleine Schaar der „Frommen“ חֲסִידִים oder wie sie auch in den Psalmen heissen der עֲנָוִים (der Verfolgten), der יִרְאֵי אֱלֹהִים (der Gottesfürchtigen) oder יִרְאֵי יהוה, אֶבְיוֹנִים (Armen), צַדִּיקִים, nur noch auf unmittelbares göttliches Eingreifen; menschlicher Hoffnung nach schien Alles verloren. Aber hier bewährte sich wieder jenes oben berührte historische Gesetz von dem Uebergewicht des consistenten Kerns über die atomistischen Massen, oder wenn Sie lieber wollen, von der Macht des Glaubens, der auf das Ewige blickt, über den zerfahrenen Weltsinn, der an den Genuss des Augenblickes denkt. Die syrischen Legionen splitterten wie Glas an diesen Felsenherzen, die für die Freiheit ihrer Religion bluteten und starben. Die Gefahr einer gewaltsamen Hellenisirung ward beseitigt durch die Errichtung des makkabäischen Staates. Wer aber so bis aufs Blut für die Freiheit seiner Religion hat kämpfen müssen, behält einen gewissen Argwohn gegen alles Fremde. Die geistigen Leiter der Bewegung wurden aus Frommen (*Ἀσσιδαῖοι*) Abgesonderte (*Φαρισαῖοι*) נִבְדָּלִים[2]) פְּרִישִׁים[3]), oder vielleicht noch besser, Absondrer: sie machten den Zaun um das Judenthum, insbesondere gegen alles Fremde, dichter und fester. Indessen, wenn man sich die Griechheit auch nicht ins eigene Haus kommen liess, aus der Welt war sie damit nicht geschafft, und wenn man auch für das kleine Judäa damals die Haus-

1) S. Joseph. antt. 12, 5, 1. 2) S. Esr. 6, 21. Neh. 10, 29.
3) Aramäische Uebersetzung des Vorigen.

ordnung machen konnte, innerhalb des *orbis terrarum* konnte man das Fortschreiten des Hellenismus nicht aufhalten. Das war aber wiederum für das Judenthum nicht unbedenklich. Noch mehr als Griechen nach Palästina hinein, waren damals längst Juden aus demselben hinausgewandert. Wir finden sie beinahe an allen Küstenländern des Mittelmeers und in Asien auch tiefer hinein wohnend. Die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων*, die Zerstreuung der griechischen Juden reichte bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert vom Innern Ostasiens bis zu den Säulen des Hercules (vgl. zur Ausdehnung der Diaspora Ewald, Gesch. d. Volkes Israel IV, 308—310). Wohin die Juden kamen, da fanden sie das Griechische als Verkehrssprache; sie verlernten nicht nur ihr letztes Bischen Hebräisch, sondern auch ihre dem letzteren verwandte aramäische Landessprache und bald nannten sie selbst das Griechische ihre Muttersprache. Philo bezeichnet das Griechische als *ἡ ἡμετέρα διάλεκτος* (*de congr.* 8. I, 525) und bildet den Gegensatz *ἡμεῖς* (wir griechischen Juden) und *οἱ Ἑβραῖοι* (die Palästiner) [*de confus. lingu.* 26 I, 424]. Auch die griechische Literatur zog bald den empfänglichen und aneignungsfähigen Geist der Juden an und sie lebten sich in die Welt der griechischen Dichter und Philosophen ein und wurden vertraut mit ihnen wie mit den Büchern des A. T.'s. Wir hören sie den heiligen und grossen Plato preisen, den grossen und vielbesungenen Heraclit, den allerheiligsten Schwarm der Pythagoräer, den wahrhaft heiligen von Parmenides, Empedocles, Zeno und Cleanthes gebildeten Verein.[1]) Daneben aber vergassen sie auch die praktische Seite des Lebens nicht, wie man sich dies leicht wird von ihnen denken können. Aus den alten ackerbauenden Israeliten waren längst betriebsame Händler und damals auch anstellige Handwerker geworden. Sie wussten in Alexandria die grossen Ausfuhr- und Handelsgeschäfte, besonders die Getreideverschiffung aus Aegyptens unerschöpflichen Kornkammern an sich zu bringen.[2]) Ebendort gab es unter ihnen Gold- und Silberarbeiter, Schmiede, Erzarbeiter, Weber, von

1) *Philo quis res. div. haer.* 43. I 503 u. a. St.

2) *Philo in Flacc.* 6 u. a. St.

denen jedes Gewerk in der Synagoge seinen besonderen Platz hatte. Besonders waren sie, sobald sie festen Fuss gefasst und es zu Wohlstand gebracht hatten, darauf bedacht, sich die gesammten städtischen Rechte der herrschenden Bürgerschaft (die Isopolitie) zu erwerben, doch wohlverstanden ohne dadurch in die letztere aufgehen zu wollen. Am liebsten war es ihnen, wenn sie ein eigenes *πολίτευμα* unter besonderen Vorstehern (Geronten, Archonten) bilden konnten; bei besonders grossen Judenschaften hatten sie wohl einen eignen Ethnarchen; in Alexandria hatte er den Titel Alabarch, d. h. Arabarch, Oberaufseher über die östliche sogenannte arabische Nillandschaft.[1]) So weit war also, wie wir sehen, die Incrustirung bereits gediehen, dass die Juden sich im Völkermeer nicht leicht auflösen konnten. Den Zusammenhang mit dem Mutterlande gab man nicht auf, Jerusalem mit seinem Tempel blieb der heilige Mittelort, wo man opferte.[2]) Dorthin sandte man regelmässig seine Tempelsteuer: eine Geldausfuhr die später den römischen Finanzmännern, wie wir aus Cicero pro Flacco c. 28 sehen, einigermassen Sorge machte. Besonders auch durch Errichtung von Synagogen und Lehrhäusern bewies man seine Anhänglichkeit an die väterliche Religion. — Dieser Eifer und der Eindruck, den das Ansehen und der Wohlstand der Volkesgenossen in der Diaspora auf sie machte, milderte sogar auf eine Zeit die Starrheit der palästinischen Lehrer. Sie priesen die Schönheit der griechischen Sprache (Sota 7, 3. Megillah 1, 9), sie gestatteten das Erlernen derselben sogar in Palästina und zwar selbst für die Töchter (*jerusch. Sota extr.*). So fand es denn auch nirgend Bedenken, als man in der Diaspora anfing, das Gesetz in den Synagogen zunächst mündlich und dann später nach und nach auch schriftlich ins Griechische zu übersetzen. Derartige Dolmetschungen, wie sie in allen hellenistischen Städten betrieben wurden, wuchsen mit der Zeit zu der sogenannten Septuaginta zusammen, deren Entstehung die Sage nach Alexandria verlegt und mit allerle wunderbaren Vorgängen ausgeschmückt hat, in denen die

1) Schürer bei Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 13ff.
2) S. Philo in Flacc. 7 u. a. St.

jüdische Ruhmredigkeit zur Verherrlichung ihrer Thora sich wahre Orgien gestattete. Es steht jetzt fest, dass ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christo diese Uebersetzung vollendet war. Sie wurde die in der Diaspora anerkannte und beim Gottesdienste zu Grunde gelegte heilige Schrift. In ihr war der fruchtbare Keim einer reichen Literatur gegeben, in welcher jüdischer und griechischer Geist sich zu vermählen strebten. Diese Literatur, schon vor Vollendung der LXX beginnend, umfasst die Zeitperiode von Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bis zum Ende des zweiten nachchristlichen. Erhalten sind uns von ihr nur Trümmer, welche wir nicht der Fürsorge der Juden verdanken, denn diese wollten, wie wir später sehen werden, von diesem Schriftthum hernach nichts wissen, sondern die christlichen Kirchenschriftsteller namentlich Clemens von Alexandrien und Eusebius von Caesarea sind es, die sich seiner durch Sammlung von Fragmenten aus Alexander Polyhistor angenommen und christliche Hände sind es, die uns die Abschriften der griechischen Bibel, der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur und insonderheit des Josephus und des Philo verschafft haben. — Die Schriftsteller dieser Literatur sind aus aller Herren Länder. Nicht blos eigentliche Hellenisten, auch Judäer und Samaritaner begegnen uns unter ihnen. Die Sprache, welche sie schreiben, ist nach ihrem Werthe eine sehr verschiedene. Sie ist bei einigen das im engeren Sinne hellenistisch genannte Griechisch, welches mit seinen Solöcismen und Hebraismen uns aus dem N. T. bekannt ist. Dieses finden wir in den meisten Theilen der Septuaginta, wie in den Apokryphen und Pseudepigraphen wieder. Bei anderen Schriftstellern treffen wir aber auch eine an den besten Classikern gebildete Sprache, wenn sie natürlich auch nicht die Schönheit ihrer Muster erreichen. So bei Philo, der sich besonders an Plato gebildet hat und bei Josephus, der sich nach seiner Art aber nicht mit Unrecht seiner Vertrautheit mit der griechischen Sprache rühmt und den Stil der rhetorisirenden griechischen Historiker nachbildet. — Im Allgemeinen kann man in dieser Literatur zwei Hauptströmungen unterscheiden: man könnte

die eine kurz die palästinisirende die andere die hellenisirende nennen, je nach dem Ueberwiegen der jüdischen oder der griechischen Bildung und Anschauungsweise. Der palästinisirenden Richtung gehört die ganze Uebersetzungsliteratur an, welche lediglich darauf aus ist, den hellenistischen Juden hebräisch geschriebene Werke zugänglich zu machen, wie z. B. aus der historischen Literatur das erste Makkabäerbuch, welches die Uebersetzung eines hebräischen Originales ist, das sich in der Nachbildung des historischen Stils der Königsbücher versucht hatte. Eben dahin gehört das dritte Esrabuch mit seiner meist sehr freien Wiedergabe von Stellen aus Chronik, Esra und Nehemia. Die Bücher Tobith, Judith und Baruch haben auch offenbar hebräische Originale vor sich gehabt und ebenso das Buch des Ben Sira, in dem wir eine Nachbildung des hebräischen Maschal haben, von welchem sogar noch hebräische Fragmente im Talmud enthalten sind.[1]) Unter den Pseudepigraphen gehen das Buch Henoch, das Jubiläenbuch und die Psalmen Salomo's auf hebräische Originale zurück. — Andere Schriften, obwohl von Haus aus griechisch geschrieben, athmen doch ganz den Geist des strengeren palästinischen Judenthums wie die Zusätze zu den Büchern Esther und Daniel, das Gebet des Manasse und das den rhetorisirenden Styl der späteren griechischen Historiker nachahmende zweite Makkabäerbuch, welches in seinem geschichtlichen Theile einen Auszug aus Jason von Kyrene enthält. Eben hierher gehört auch des Judäer's Eupolemos Werk über „die Könige in Judäa" von dem wir Bruchstücke bei Clemens und Eusebius haben. Er schmückt die biblischen Berichte mit allerlei Zusätzen der Ueberlieferung aus, die aber durchweg in gläubigem und nationalem Geiste gehalten sind.

Ganz anders muthet es den Betrachtenden an, wenn er das Gebiet der oben so genannten hellenisirenden Literatur betritt. Hier hat offenbar das Judenthum immer irgendwo, wie man sagt, einen grösseren oder kleineren Stich bekommen und dem strengen Palästiner mochte es ganz „protestanten-

---

1) S. Franz Delitzsch, Gesch. d. jüd. Poesie. S. 20. 21. 204.

vereinlich“ zu Muthe werden, wenn er seine alexandrinischen Landsleute geistreiche Vorträge über die Uebereinstimmung von Plato und Moses halten hörte und unter den Händen dieser kühlen Philosophen den alten lebendigen Gott Israels zu einem eigenschafts- und namenlosen, unerkennbaren und affektlosen, raum- und zeitlosen Schemen verblassen sah. Trotzdem würde man diesen Schriftstellern sehr Unrecht thun, wenn man an der Aufrichtigkeit ihres Judenthums zweifeln wollte. Sie waren fest überzeugt, ihrem Volke und ihrer Religion den grössten Dienst zu leisten, wenn sie das Judenthum durch Vermählung mit der hellenischen Weltbildung zu einer Kulturmacht ersten Ranges zu erheben sich bemühten. Sie hegten die kühne Hoffnung, das Judenthum zur Weltreligion zu erheben, wenn es gelänge, die Heiden zu überzeugen, dass bereits Moses das ausgesprochen habe, was ihre grössten Weisen als Wahrheit entdeckt zu haben vorgäben und dass das Judenthum nichts anderes sei als eine erhabene Ethik, durch deren Lehren, wenn sie durchdrängen, die Menschheit in einen Zustand ewiger Glückseligkeit versetzt werden würde. Von der andern Seite der Thora, von ihren lästigen Ritualien, schwieg dabei vorläufig, wie man zu sagen pflegt, des Sängers Höflichkeit. Warum denn auch gleich, um mit Lessing zu reden, das dickste Ende des Brettes hinhalten und sagen: da bohre durch, da pflege ich durchzubohren! — Es empfahl sich, die bittersten Pillen zuletzt einzugeben. Doch darüber noch hernach.

Suchen wir einen summarischen Ueberblick über diese Literatur zu gewinnen. — Die Gebiete, über welche sie sich erstreckt, sind im Wesentlichen die der Geschichte der Poesie und der Philosophie.

Innerhalb der Geschichte kommen hier zuerst die Fragmente der von Alexander Polyhistor erhaltenen judäischen und samaritanischen Geschichtswerke in Frage, welche wir vorzugsweise den vorhin genannten Kirchenvätern Clemens und Eusebius verdanken und denen in neuester Zeit der ebenso philologisch wie philosophisch fein gebildete J. Freudenthal in Breslau ein so eindringendes und erfolgreiches Studium gewidmet hat. — Ein Theil dieser Schrift-

stellerei ist offenbar nicht der heidnischen, sondern der jüdischen Welt zugewendet. So will der ägyptische Jude Demetrios seinen Glaubensgenossen zeigen, wie man nach dem Muster der griechischen Logographen aus dem biblischen Material einen chronologisch-genealogisch geordneten Abriss der israelitischen Geschichte zu schreiben habe. — Ein unbekannter Samaritaner, dessen erhaltene Fragmente mit denen des Eupolemos von dem manchmal etwas konfusen Polyhistor zusammengeworfen sind, bringt noch allerlei aus der Ueberlieferung zur biblischen Geschichte hinzu: wie, dass Belos als der einzige unter den Riesen der Sintfluth entronnen sei und dann den babylonischen Thurm erbaut habe. — Ein anderer mit Namen Malchos-Kleodemos verknüpft die Geschichte Abrahams mit der Sage von Herakles, unter welchem er aber den Baal von Tyrus versteht.

Die Mehrzahl dieser Schriftsteller dagegen hat heidnische Leser im Auge, bei denen sie für das Judenthum Propaganda machen wollen. — Unter denen, welche den alexandrinischen Schwindlern das Handwerk am Besten abgelernt haben, steht Artapanos obenan. Bei ihm ist Moses der Musaios, welcher der Lehrer des Orpheus war, ausserdem aber auch Besieger der Aethiopen, Erfinder der Philosophie und der Hieroglyphen; er ist auch der Hermes-Tot der Aegypter und als solcher Urheber der heiligen Schriften der Aegypter; er hat den Leichnam der Isis nach Meroë gebracht, Aegypten in 36 Gaue getheilt; ja er hat sogar die ägyptischen Götter erfunden und bei den Aegyptern die Beschneidung eingeführt. Kurz, man glaubt einen Marktschreier auf dem Jahrmarkte zu hören. — Einen das Judenthum verherrlichenden Zweck verfolgen auch solche Schriften wie der Brief des Ps. Aristeas an den Philokrates, in welchem die wundersame Geschichte von der griechischen Bibelübersetzung erzählt wird. Der König Ptolemäus Philadelphus schickt Gesandte an den Hohenpriester in Jerusalem, welche um Uebersetzer der Thora bitten sollen. Es werden 72 geschickt und bei ihrer Ankunft wirft sich der König vor der Thora nieder; die 72 übersetzen in 72 Tagen in gesonderten Zellen und hernach doch buchstäblich übereinstimmend die Thora und was dergl. Unsinn mehr ist. —

Mit mehr Anstand wird die Sache des Judenthums in den grossen Geschichtswerken des Josephus geführt, der aber durchweg heidnische Leser im Auge hat. Wo er sich unkontrollirt weiss, wie bei den Angaben über die physischen, geographischen und sonstigen Verhältnisse des heiligen Landes schwindelt er mit echt semitischer Verlogenheit, sodass nur diejenigen Angaben unbedingtes Vertrauen verdienen, bei denen keine allgemein jüdische oder persönliche Ruhmredigkeit Wahrscheinlichkeit hat. In solchen Fällen ist er dann — weil oft die einzige — eine sehr wichtige Quelle. Bisweilen hat auch der Versuch, den gebildeten heidnischen Lesern inner-jüdische Verhältnisse deutlich zu machen, zu schiefen Vergleichen geführt. So bei dem verfehlten Gedanken, die jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer durch Parallelen griechischer Philosophenschulen zu erläutern, wovon die Folge war, dass gerade die Hauptsachen weggeblieben sind. — Historische Darstellungen in der Manier der späteren rhetorisirenden Geschichtsschreibung hat auch Philo in seiner Schrift gegen den Flaccus und in der möglicher Weise unechten *legatio ad Gajum* geliefert. — Einen historisch-apologetischen Zweck verfolgt Josephus in der Schrift gegen den Apio, indem er des Rhetors Angriffe gegen die ältere jüdische Geschichte zurückweist. Manchmal macht er das mit grosser dialektischer Gewandtheit. So z. B. geschieht dies bei Gelegenheit der bekannten Geschichte, die man sich vom Auszuge der Israeliten erzählte: Der König Amenophis habe die Götter schauen wollen; da dies aber erst nach Austreibung aller Unreinen habe geschehen können, so habe darin die Veranlassung zur Vertreibung der Israeliten gelegen. Hiergegen argumentirt Josephus folgendermassen:[1]) Die Götter habe Amenophis sehen wollen? Welche denn? Die ägyptischen? Den Stier, den Bock, das Krokodil? Die habe er ja alle Tage vor Augen gehabt. Oder etwa die himmlischen? Wie sollte das gemacht werden? Und warum wollte er sie denn schauen? Die Erzählung sagt, weil schon ein anderer König vor ihm sie gesehen hätte? Dann konnte man ja nur diesen fragen,

1) c. Ap. I, 21.

wie sie aussähen. Und was sei das für ein Gegengrund, dass die Aussätzigen und Unreinen das Schauen der Götter verhindert haben sollten? Die Götter sind nicht über Krankheiten, sondern über Sünden zornig. — Und weiter: man habe angeblich 80,000 Aussätzige ausgetrieben. Wie sollte man denn diese an einem Tage, wie erzählt wird, zusammenbringen? Und so geht es fort mit allerlei Pfiffen und Kniffen, wie sie dem findigen Kopfe einfielen. —

Auf dem Gebiete der Poesie finden wir dieselbe Erscheinung wie auf dem eben erwähnten. Auch hier wendet sich eine Reihe von Schriftstellern nach innen, eine andere nach aussen. Zu den ersteren gehören solche, welche den Versuch machen, die israelitische Geschichte durch poetische Darstellung zu verschönern, wie der ältere Philo (*Φίλων ὁ πρεσβύτερος* b. Joseph. c. Ap. I, 23), welcher in vier Gesängen den Preis der heiligen Stadt Jerusalem verkündete, oder der Samariter Theodotus, welcher Sichem besang. Dramatisch versuchte sich der Dichter Ezechiel in seiner *ἐξαγωγή*, welche vom Auszug der Kinder Israel aus Aegypten handelt. So weit wir nach den Fragmenten urtheilen können, ist von poetischer Erfindung dabei nicht die Rede, meist sind lediglich die Data der Bibel in Verse gebracht, nur hie und da mit etwas phantastischer Ausschmückung versehen. Dahin gehört z. B. die ziemlich mässige Einlage von einem Traume, den Moses seinem Schwiegervater Raguel erzählt, die dadurch noch viel verfehlter wird, dass sie dem Zeichen des Dornbusches voraufgeschickt wird.

Moses sagt:

„Ich glaubte in der Höhe einen grossen Thron zu erblicken
Der bis an den Himmel reichte.
Auf ihm sass ein würdevoller Mann
Mit einem Diadem und in der Linken
Haltend einen grossen Stab.
Er winkte und ich nahte mich dem Throne.
Da gab er mir das Scepter und auf den grossen Thron
Befahl er mir mich zu setzen, das königliche Diadem
Aber gab er mir und er selbst verliess den Thron.
Ich aber sah auf das ganze Erdenrund

Und auf das, was unter der Erde und oberhalb des
Himmels war,
Und mir fiel eine Menge von Sternen vor die Füsse.
Ich aber zählte sie alle und an mir zog es vorüber
Wie ein Heer der Sterblichen.
Da erschrak ich und fuhr auf aus dem Schlafe.

Darauf hat Raguel Folgendes zu bemerken:

O Fremdling! Etwas Herrliches hat Gott Dir darin angedeutet.
Möcht' ich doch noch leben, wenn Dir dies eintrifft.
Ja! einen grossen Thron wirst Du errichten,
Wirst einen Triumph davontragen und Sterbliche leiten.
Dass Du aber die ganze Erde übersahst
Und die Unterwelt und das über dem Himmel Gottes
Gelegene,
Das will sagen: Du wirst sehen das Gegenwärtige,
Das Vergangene und das Zukünftige.

Man sieht: der Anlauf ist hier grösser, als die Kraft zum Sprunge. Es kommt bei der ganzen Sache soviel wie nichts heraus.

Weit interessanter sind solche didaktische Dichtungen wie das sog. ποίημα νουθετικόν welches dem Phokylides zugeschrieben ward; und welches vorausgesetzt freilich, dass Bernays Nachweis von 1856 entscheidend sein sollte,[1] einen jüdischen Verfasser hat, der in ca. 200 griechischen Hexametern eine Auswahl solcher jüdischer Sittengebote gab, von denen zu erwarten stand, dass sie den Heiden annehmbar erscheinen würden. Alles Partikularistische oder für Heiden Verletzende lässt er weg. Von Sabbath, Opfergesetzen, Beschneidnng ist nicht die Rede, Götzenverbot wird weggelassen und auch das übrige ist auf einen so allgemeinen Ausdruck gebracht, dass Niemand etwas dagegen einwenden konnte. So konnte man vermittelst einer homöopathischen Kur wenigstens zu einer Art Reflex von einem Juden werden. Wenn z. B. das Gedicht begann: „Vor allem ehre Gott, dann deine Eltern"

1) Harnack hat allerdings diese Hypothese in der theol. Liter.-Zeit. 1885, Nr. 7, stark erschüttert.

(*Πρῶτα θεὸν τίμα μετέπειτα δὲ σεῖο γονέας*), so konnte dagegen gewiss Niemand etwas sagen; der Heide, der das las, ahnte aber nicht, dass er damit dem ersten Gebote der ersten und dem ersten Gebote der zweiten Gesetzestafel nach der damaligen jüdischen Zählung zustimmte. — Neben diese Klasse von jüdischen Schriftstellern, welche die Heiden zu gewinnen und ihnen das Judenthum einzuschmeicheln versuchten, treten aber andere, welche angreifend vorgehen und die Vorzüge des Judenthums vor dem Heidenthum ins Licht setzen. Zunächst wurde der Versuch gemacht, dem Heidenthum seine eigene Glorie zu rauben. Alles Schöne und Grosse in demselben ward als Entlehnung ausgegeben. Die heidnischen Dichter und Philosophen, behauptete man, hätten ihre ganze Weisheit von den Juden. Man fälschte zu diesem Zwecke einzelne Stellen in den Klassikern, ja arbeitete ganze Schriften in diesem Interesse um, indem man z. B. den orphischen Sänger völlig jüdische Wahrheiten vortragen liess. So sagt Orpheus in dem Gedichte des Aristobulos: „O mein Kind ich will Dir zeigen, wo ich seine Spuren sehe und die gewaltige Hand des starken Gottes. Ihn selbst aber sehe ich nicht. Denn rings umher ist eine Wolke befestigt, die mir ihn entzieht. . . . Nicht leicht möchte von den redebegabten Sterblichen einer den Herrn gesehen haben, ausser einem Einzigen, einem Sprössling eines chaldäischen Stammes (d. i. Abraham). Denn der war kundig des Wandels der Gestirne und wusste, wie die Bewegung der Himmelskugel um die Erde sich vollzieht." — Noch dreister ward die Fälschung, wenn man die römische Sibylle eine ernste Strafpredigt gegen das griechische und theilweise das ägyptisehe Heidenthum halten, die Vortrefflichkeit des Judenthums rühmen und des letzteren nahe bevorstehenden Sieg verkündigen liess. Es heisst dort: „Ihr Menschen, warum vergeblich blähet ihr in Ueberhebung euch auf? Schämt euch, die ihr Katzen und Krokodile zu Göttern macht. Ists nicht Wahnsinn und Raserei des Gemüths und nichtiges Trachten? Stehlen Götter schlangenfüssige Rinder, erbeuten sie Töpfe? Statt den goldigen Himmelskreis zu bewohnen, fürchten sie gefrässige Motten und sind mit dichten Spinngeweben umkleidet. Ihr Thoren: Schlangen und Hunde und

Katzen und Vögel verehrt ihr und kriechende Thiere der Erde und hölzerne Schnitzbilder und mit Händen gemachte Bildwerke und auch Haufen von Steinen an den Kreuzwegen; solches und anderes Nichtige betet ihr an, was schimpflich zu sagen ist. . . .“ Einige Verse weiter heisst es dann: „Derjenige, des das Leben ist und ein unvergängliches, unerschöpfliches Licht und der den Menschen einen Trank des Ergötzens darreicht, der süsser als der süsse Honig ist — vor ihm allein geziemt es, den Nacken zu beugen und so die Bahn zu den ewiglebenden Frommen zu richten.“ In einer anderen Stelle heisst es von den Juden: „Die Söhne des grossen Gottes werden alle um den Tempel herum ruhig leben, sich ergötzend an dem, was der Schöpfer, der alleinherrschende Richter ihnen geben wird. Er selbst wird sie beschützen, gewaltig dastehend wie eine ringsum gehende Mauer flammenden Feuers. . . . Dann werden alle Inseln und Städte sagen, wie sehr liebt doch der Unsterbliche jene Männer; denn alles streitet für sie oder hilft ihnen: der Himmel, die von Gott gesandte Sonne und der Mond. Hierher lasset uns alle zu Boden sinken, lasset uns zum unsterblichen Könige flehen, zum grossen und ewigen Gott. Lasset uns zum Tempel Opfer senden, denn er ist allein der Herr und lasset uns alle das Gesetz des höchsten Gottes bekennen. . . . Ein gemeinsames Gesetz wird dann der Unsterbliche, der in dem sternenreichen Himmel wohnt, allen Menschen auf der ganzen Erde geben denn er ist allein Gott und kein Anderer. Aus der ganzen Erde werden sie Weihrauch und Gaben zum Hause des grossen Gottes tragen und kein anderes Haus wird unter den künftigen Menschen aufgesucht werden als das, welches Gott seinen Frommen zum Geschenke gab.“ — Soviel der Proben aus dem Gebiete der Poesie.

Es bleibt uns noch das philosophische Gebiet zu berühren übrig, innerhalb dessen die tiefgreifendsten Einflüsse des Griechenthums auf das Judenthum nachgewiesen werden können.

Einen eigentlich systematischen Denker, der sich mit Konsequenz in einem festgeschlossenen Zusammenhange der Gedanken bewegte, giebt es unter diesen jüdischen Philosophen nicht. Sie sind alle Eklektiker. Als Religionsphilosophen

suchen sie den jüdischen Glauben, an welchem sie festhalten, durch die Mittel des philosophischen Beweises zu stützen und durch diesen Zweck wird ihre Auswahl der Lehren bestimmt. Die Philosophie ist ihnen also nur Mittel, nicht Selbstzweck. Kein jüdischer Philosoph konnte mit Aristoteles auskommen, denn die Lehre von der Ewigkeit der Welt widersprach schnurstracks der biblischen Lehre von der Schöpfung. Auch der mittelalterliche Religionsphilosoph Maimuni, der sonst Aristoteliker war, machte in dieser Beziehung bekanntlich eine Ausnahme. Dagegen haben das platonische und das stoische System unter allen die meiste Anziehungskraft auf die Juden ausgeübt. So finden wir im apokryphischen Buche der Weisheit ganz die platonische Präexistenz- und Unsterblichkeitslehre, sowie zahlreiche Berührungen mit der platonischen Kosmologie und Ethik. Platonische Elemente zeigt die Gotteslehre des Philo in ihrer radikalen Trennung des Göttlichen von der Materie, ebenso in der Lehre von den Urbildern der Dinge, von Logos als der Idee der Ideen, vom Stoff als dem *μὴ ὄν*, von der Schöpfung als einem göttlichen Kunstwerke, von der Präexistenz der Seelen und ihrer Verschuldung durch Herabsinken in die Leiblichkeit. — Stoisch ist die im Buch der Weisheit und ähnlich bei Josephus sich findende Lehre von der das All durchwirkenden göttlichen Kraft ebenso bei Philo die Lehre von Gott als dem allein und beständig Wirkenden, die Fassung der *λόγοι* als der im All wirksamen Kräfte und die gesammte Ethik, welche in der Abtödtung der Affekte und der Aesthesis die Aufgabe der Sittlichkeit sieht. Ebenso ist der Verfasser der fälschlich dem Josephus beigelegten Schrift über die Herrschaft der Vernunft (des sogen. IV. Maccabäerbuches), wie Freudenthal in seiner glänzenden Schrift über dieses Buch dargethan hat, oft in wörtlicher Uebereinstimmung mit den Stoikern. — Alle diese Männer waren aber dabei eifrige Juden. Sie gaben nichts Wesentliches von der jüdischen Lehre auf und hielten fest an der Beobachtung aller ritualen Gesetze (s. in m. Philo S. 20. 22. 157. 158. die Nachweise f. Ps. Josephus Ps. Salomo u. Philo.). — Die Vermittelung zwischen Griechenthum und Judenthum wurde von diesen Philosophen

auf äusserst geschickte Weise vollzogen. Bei Ps. Josephus dadurch, dass er den *λογισμός* das stoische Vernunftwollen welches die Affekte beherrscht, umwandelt in den *εὐσεβὴς λογισμός* in das von der Religion durchdrungene Vernunftwollen, welches seinen konkreten Gehalt aus dem mosaischen Gesetze empfängt. Ps. Salomo stellte die Konkordanz durch den Begriff des *σοφία* her, in welchen sich leicht eine aus griechischer Philosophie und jüdischer Theologie (חָכְמָה) zusammengeschmolzene höhere Wahrheit hineinbringen liess. — Philo greift zu Allegorien, um auf exegetischem Wege die wissenschaftliche Ableitung der höheren Wahrheit aus der heiligen Schrift zu vollziehen. Man war im schönsten Zuge mit der Einführung dieser Weisheit auch in den Synagogenvorträgen, als sich hier und da etliche unbequeme Leute einfanden, welche die Gemüthlichkeit störten und welche Philo als die Sophisten des Wortsinnes bezeichnet. Sie zogen bedenklich die Augenbrauen in die Höhe (wie Philo *de somn.* I, 16. 17 erzählt), wenn die alexandrinischen Enthusiasten ihnen ihre bunten Wunder vormachten, wenn sie ihnen auseinandersetzten, dass ein Ochse nicht ein Ochse, sondern dass menschliche *πάθος* sei, dass der Himmel nicht der Himmel, sondern den *νοῦς* bedeute, dass man unter einer Quelle 1) den *νοῦς*, 2) die *λογικὴ ἕξις*, 3) die *φαύλη διάθεσις* 4) die *σπουδαία διάθεσις*, 5) den Schöpfer und Vater des All, 6) die göttliche Weisheit und 7) den *λόγος θεοῦ* verstehen könne; dass die Agar die Fachwissenschaft oder auch die *μετάνοια* sei; dass Josef der Sophist in der Politik oder der *δοκησίσοφος* sei, dass Israel die Gott schauende Seele bedeute u. dgl. m. Hätten jene Wortsinnssophisten sich die Sache damit vom Leibe halten können, dass sie sagten: „mich dünkt, ich höre einen Chor von hunderttausend Narren sprechen,“ so würde ihnen leichter ums Herz geworden sein. Aber gerade die Methode, welche in diesem Wahnsinn war, das geschlossene System von Deuteregeln, die Herleitung desselben aus der Schrift selbst, die Fragen, ob man denn wirklich es als Meinung der Schrift annehmen dürfe, dass Gott Röcke genäht oder Bäume gepflanzt oder in einem Garten gewohnt habe, ob es denn wahrscheinlich sei, dass Kain für

sich, seine Frau und seinen Sohn eine Stadt gebaut habe u. dgl. alles dieses brachte jene Gegner der Allegoristik in Verwirrung und machte ihnen ernstliche Sorge.

Die Gefahr war nicht unbedenklich. Wie wir sahen, war auch nach Palästina das Studium des Griechischen und die Beschäftigung mit der Literatur desselben in manche Kreise eingedrungen. Auch im palästinischen Midrasch hatte die allegoristische Exegese Aufnahme gefunden, wovon zahlreiche Spuren im Talmud und in den Midraschim (den Sammlungen altpalästinischer Exegesen) vorliegen. Wie bestrickend der geistige Zauber solcher Allegoristik ist, kann man noch heutzutage sehen, wenn man die Delirien des Erlangischen Hofmann in „Weissagung und Erfüllung" an sich vorüberziehen lässt. Das Glänzende reizt überall die Menschen mehr als die edle Einfachheit der Wahrheit. So ward auch für manchen unter den palästinischen Juden die Allegoristik ein Pardes, ein Zaubergarten, in welchem es ihnen erging wie etlichen Kreuzfahrern bei Tasso in den Gärten der Armida. „Vier", heisst es im Traktat Chagiga 14: „vier gingen in den Pardes, einer schaute und starb, einer schaute und ward wirre, einer zerstörte die Pflanzung, einer ging in Frieden hinein und wieder heraus." Von den vier berühmtesten alten Schriftauslegern blieb also nur einer ungeschädigt. Der erste „schaute und starb." Das war Simon ben Assai, der unmittelbar nach seinen theosophischen Spekulationen vom Tode dahingerafft ward, weshalb man diesen als Strafe für jene ansah. Er hätte — meint man — bei der Halacha (der nüchternen Gesetzesdiscussion) bleiben sollen. Der zweite „schaute und ward wirre." Das war Simon ben Soma, welcher aus Gn. 1, 2 den brütenden Gotteshauch und die Wasser als die beiden Weltursachen ableitete und somit zur philonischen Behauptung von der Selbständigkeit der Materie gelangte. Der Ausruf eines anderen Lehrers, der, als er dies hörte, sagte: Ben Soma ist schon draussen (מִבְּחוּץ) nämlich ausserhalb des Judenthums, er ist heterodox geworden, wurde später dahin missverstanden, als sei damit gesagt worden, Ben Soma sei ausser sich, d. h. in Geistesverwirrung gerathen. Der dritte „zerstörte die Pflanzung" Das war von

allen der schlimmste: Elisa ben Abuja, genannt אחר. Der Andere, (d. h. der wohlbekannte ungenannte Herr, dessen Namen man nicht in den Mund nehmen wollte). Er war so sehr vom Griechenthum hingenommen, dass griechische Lieder nicht von seinem Munde kamen, dass ketzerische Schriften selbst im Bethause, als er einmal aufstand, aus seinem Busen flogen. Er lehrte zwei Mächte in Gott, hob also das Palladium Israels, die Gotteseinheit, auf. Er zog rücksichtslos die Konsequenz der Allegoristik, dass die Beobachtung des Gesetzes überflüssig sei, da seine Gebote nur der symbolische Ausdruck höherer Wahrheit seien. Wer also die letztere habe, brauche die Stütze des Gesetzes nicht mehr. Das war es, was man ihm nicht vergeben konnte, „er hieb die Pflanzungen der Halacha um“ und darum häufte man auf ihn jene gehässigen Nachreden, an welchen die Orthodoxie aller Zeiten so erfinderisch gewesen ist, wenn es sich darum handelte, einen Apostaten dem Hasse der kommenden Geschlechter zu überliefern. Nur einer, der vierte, ging im Frieden in den Garten hinein und wieder heraus. Das war der grosse Rabbi Aqiba, den nach der Aggada Mose selbst höher als sich stellte, der gewaltige Lehrer, welcher mit seiner halachischen Exegese „das ganze schriftliche Gesetz wie mit einem Gewebe der feinsten Fäden durchschlang“, der glühende Patriot, der sein Volk zum letzten Freiheitskampfe gegen Rom begeisterte, der glorreiche Märtyrer, der mit dem Jahve echad auf den Lippen starb An ihm wollte die von der Liebe des ganzen Israel durchglühte Ueberlieferung keinen Flecken lassen. Darum ward von ihm gesagt, dass er der einzige war, der ohne jede Schädigung den Pardes betrat. Trotzdem haben wir Spuren davon, dass auch diese Grösse durch eine Periode des Schwankens hindurchgegangen ist. In Sanhedr. 38 wird uns erzählt, dass er an Dan. 7, 9 Anstoss nahm, wo es heisst, dass vor Gott Throne (also im Plural) gesetzt wurden. Es entstand die Frage: warum mehrere Sessel und für wen? Aqiba beantwortete sie dahin: ein Sessel sei für Gott, der andere für den Messias. Allein R. Jose machte ihn auf die Herabwürdigung aufmerksam, welche das göttliche Wesen durch diese Gleichstellung mit dem Messias, der doch im Judenthume für einen

blossen Menschen galt, erführe und stellte seinerseits die Exegese auf: der eine Stuhl sei für die göttliche Gerechtigkeit der andere für die Milde gewesen und Aqiba nahm diese Auslegung an. Es war damit aber gerade eine noch bedenklichere Lockerung der Gotteseinheit zugestanden. Der Talmud kleidet dies daher in die sagenhafte Erzählung, in der es heisst, die Engel des Dienstes hätten versucht, den R. Aqiba von der göttlichen Glorie zu verdrängen, aber Gott selber habe gesagt: „Lasst diesen Greis, er ist würdig, sich mit meiner Herrlichkeit zu beschäftigen.“ Damit ist angedeutet, dass auch Aqiba es nicht ohne inneren Kampf gelang, jene allegoristische Zeitkrankheit zu überwinden.

Einer solchen Gefahr, in der auch die Säulen zeitweise wankten, beschlossen die palästinischen Lehrer um jeden Preis zu begegnen. Nach dem sog. Kriege des Quietus unter Trajan seit 116, trat innerhalb des palästinischen Judenthums ein völliger Umschlag der Ansichten über den Hellenismus ein. Hatten die älteren palästinischen Lehrer die griechische Sprache als das allein brauchbare Werkzeug für die Uebersetzung der Thora bezeichnet (Jerusch 1, 1) und in der griechischen Bibel die Frfüllung des Wortes gesehen, dass Jafet wohnen sollte in den Zelten des Sem (Megilla 9), hatte man auch auf die griechische Bibel, ohne Widerspruch zu erfahren, die göttliche Inspiration ausgedehnt (Philo de vita Mosis II, 7 [II, 140]: so sagte man jetzt nach den Zeiten des trajanischen Krieges, dass der Tag, an dem die Bibel ins Griechische übersetzt wurde, für Israel so verhängnissvoll gewesen sei, wie der der Anbetung des goldenen Kalbes (Sofer. 1), bei der Anfertigung dieser Uebersetzung in Egypten sei wie zu Pharaos Zeiten eine dreitägige Finsterniss über das Land gekommen (Taanith 50[b]) und man ordnete zur Sühne für dieses Vergehen einen jährlichen Fasttag auf den achten des Monats Thebet (December) an (ib.). — Und nicht blos die griechische Bibel, nein die ganze griechische Sprache und Literatur sollte aus Israel ausgerottet werden. Niemand, heisst es in einer mehrfach vorkommenden talmudischen Verordnung, soll seinen Sohn das Griechische lernen lassen (Sota 9, 14) und in Baba qama 82[b], Sota 49[b], Menach. 64[b], Jerusch Peah 3[a] lesen wir die

Worte: „Verflucht ist der Mann, welcher Schweine aufzieht und verflucht ist der Mann, welcher seinem Sohne griechische Weisheit beibringt.“ — Als R. Ismael darüber befragt wurde, ob man nicht wenigstens eine Stunde täglich dem Griechischen widmen dürfte, entschied er: da es in der Schrift heisse, „das Buch der Gesetze soll nicht von Deinem Munde weichen und Du sollst darüber nachdenken Tag und Nacht,“ so dürfe man für die griechische Literatur nur eine solche Stunde wählen, die weder in den Tag noch in die Nacht falle (Menach 99). Damit war über den Hellenismus innerhalb des Judenthums das Todesurtheil gesprochen. Er war in der That eine grosse Gefahr: er drohte entweder das Judenthum in zwei Hälften zu spalten, die sich innerlich nicht mehr verstanden, oder was noch schlimmer war, das gesammte nomistische Judenthum durch innere Auflösung zu zerstören. Der Hellenismus mit seiner glänzenden Weltbildung machte aus dem Juden einen Kosmopoliten, er lockte die Juden hinweg von dem mütterlichen Boden der Religion und der Nation zur Philosophie. Der Nachweis der Vernunftmässigkeit des Gesetzes, den die alexandrinischen Philosophen führten, hatte für den ersten Augenblick zwar viel Bestechendes, aber einmal: das Gesetz durfte seinen Werth nicht von diesem Nachweise abhängig machen; sein Werth beruhte in der göttlichen Offenbarung, wie sie schriftlich in der Thora, mündlich in der ebenfalls auf Mose zurückreichenden Halacha des Talmud niedergelegt war. Mehr brauchte man nicht. Und sodann: was machten diese Alexandriner aus der Thora? den symbolischen Ausdruck höherer Wahrheit; dann lag diese also nicht in dem Gesetze, sondern in der Philosophie, dann hatte jener Acher recht, wenn er die Beobachtung des Gesetzes aufgab, da er die höhere Wahrheit in seiner Seele trage; dann war das Gesetz nur eine Krücke für Schwache, eine Nahrung für Kinder. Eine zweite Geistesmacht neben dem Gesetze konnte nicht geduldet werden, alle Wahrheit durfte nur in der Thora gesucht werden, von der es hiess, „wende sie und wende sie, alles ist darin.“ Diese Palästiner waren nicht von des Gedankens Blässe angekränkelt. Was war ihnen Plato und der heilige Verein der Philosophen!

Ebenso wenig verführte sie die Musik der griechischen Sprache und der Zauber griechischer Poesie! Eine Diskussion über den Lulab (den Feststrauss am Laubhüttenfest) galt ihnen mehr als der ganze Homer. So war es denn erreicht, was wir vorhin einleitend bemerkten: der zähe konsistente Kern hatte sich behauptet und zermalmte die hellenisirenden Schwärmer mit seinem ehernen Gewichte. Wer Jude bleiben wollte, hatte alle Romantik, alle Begeisterung für Weltbildung und Philosophie fahren zu lassen. Das Judenthum hat wie das Papstthum stets nur sich gewollt: diese Klarheit im Begreifen des eigenen Wesens und dieser unerschütterliche Wille, dasselbe unter allen Umständen durchzusetzen und sich durch nichts imponiren zu lassen, ist beiden weltgeschichtlichen Erscheinungen gemeinsam und in diesen beiden Eigenschaften liegt das Geheimniss ihrer gewaltigen Erfolge und, wie es bis jetzt den Anschein hat, ihrer Unüberwindlichkeit.

Mochten immerhin zeitweilig Massen verloren gehen, wie denn zahlreiche hellenisirende Juden an das Judenchristenthum verloren gegangen sind und wie das Papstthum solche Verluste durch die Reformationskirchen erlitt, die Selbstbehauptung macht solche Verluste unerlässlich und andererseits erträglich, weil der innere Kern ungeschädigt geblieben ist. — Sollte es nicht möglich sein, das, was diese Zerrbilder des Gottesreichs für sich im Laufe der Weltgeschichte erreicht haben, auch für das wirkliche und wahre Gottesreich herbeizuführen und in demselben unter den Menschen eine Macht der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu begründen, an welcher die Mächte der Lüge und des Bösen zerschellen? Wie unendlich viel höher steht doch das A. T. als der Talmud, und dennoch ist es diesem gelungen, das Judenthum zu beherrschen und den hohen Gehalt der Gedanken der Propheten und Dichter des alten Bundes auf sein kümmerliches Niveau herabzuziehen. Welch eine herrliche Gabe hat die Christenheit an der gesammten Bibel empfangen. Ist aber in der Papstkirche von derselben auch nur die Rede? Sollte es denn nicht gelingen, auf den Eckstein, welchen die Bauleute verworfen haben, auch einmal ein Gebäude zu gründen?

Diese Fragen, meine Herren, obwohl durch den behandelten Gegenstand angeregt, gehen über die Grenze meines Vortrages hinaus; ich würde sie auch überhapt nicht beantworten können; um so eifriger gebe ich sie Ihnen, hochverehrte Herren, zur Erwägung, die Sie nicht blos in der Studirstube sitzen, sondern in Ihrer Wirksamkeit vom vollen Leben der christlichen Gemeinschaft sich auf allen Seiten umfluthet sehen.

Jesus „des Menschen Sohn“.

Von

Wilh. Brückner,
Stadtpfarrer in Karlsruhe.

Das Evangelium von der Liebe Gottes, der Kern und Stern der Lehrverkündigung Jesu, erweiterte sich ihm zu dem Evangelium von dem Reich Gottes. Noch mehr als die Idee der Liebe Gottes ist die des Reiches Gottes in der Lehrverkündigung Jesu nach ihrer Form und Fassung aus dem Alten Testament herübergenommen, indem er aber an alttestamentliche Gedanken anknüpfte, hat er ihnen einen durchaus neuen, ihm angehörigen Inhalt gegeben, der die alttestamentliche Fassung durchbrach. Wie die Liebe Gottes das einzelne Menschenherz erwärmt, neu belebt, beseligt, so vereinigt das Reich Gottes die Erlösten, die Beseligten zu einer Gesammtheit. Damit ist aber auch das Reich Gottes in der Lehre Jesu nach seinem innersten Wesen bestimmt. Nimmt die Liebe Gottes in der Lehre Jesu die Stelle der Sonne ein, so ist das Reich Gottes die Gesammtheit, welche von der Liebe Gottes Licht und Leben empfängt. Durch diese Liebe Gottes kommt sie zu Stand und Wesen, an ihr baut sie sich auf und hat in ihr ihr höchstes Gut.

Das bezeichnendste wie für das ganze Wirken Jesu, so für seine Stellung zur Idee des Reiches Gottes ist aber dieses, dass er in der bei weitem grössten Zeit seines Lehrens in Galiläa das Reich Gottes ohne Messias[1]),

1) Jesus kann sehr wohl die βασιλεία τοῦ θεοῦ im eigentlichsten Sinne als Königthum Gottes gemeint, verkündigt haben, in Erinnerung an die alttheokratische Vorstellung.

ohne sich selbst als einen solchen zu bezeichnen, verkündigte. Alle Gleichnisse Jesu, die Wesen und Beschaffenheit des Reiches Gottes veranschaulichen, lassen jegliche Hinweisung auf den Messias vermissen[1]), wie auch das „Unser Vater“ mit seiner Bitte: „Dein Reich komme“ von einem Messias nichts weiss.

Allerdings aber konnte der Urheber der religiösen Bewegung, die das Evangelium vom Reiche Gottes in Galiläa erwecken musste, nicht lange im Hintergrunde, nicht ohne Beachtung bleiben. Er galt sehr bald als prophetische Erscheinung ohne Gleichen. Da hiess es in der ersten Zeit seines Wirkens: „Was ist das für eine neue Lehre, er redet gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Ja es erscheint unter den obwaltenden Umständen als sehr begreiflich, dass in irgendwelcher Weise der Messiasgedanke auf ihn übertragen wurde. Johannes der Täufer richtet vom Gefängniss aus die Frage an ihn: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ Diese Anfrage ist nur in dem Sinne zu verstehen, dass erst der grosse Erfolg des gewaltigen Propheten in Galiläa den Täufer, als er selbst seiner Wirksamkeit ein unfreiwilliges Ende gesetzt sah, auf die Vermuthung brachte, ob dieser etwa der verheissene Messias sei oder vielleicht eine Erscheinung, die mit der Ankunft des Messias in Zusammenhang zu setzen sei. Wenn der Matthäus-Evangelist Johannes den Täufer schon in den Tagen seines Wirkens und vordem Jesus selbst in die Oeffentlichkeit getreten war, zur Kenntniss seiner höhern Bestim-

1) Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen mit seiner Erklärung (Matth. 13, 23—30. 36—43) kann an der Sache nichts ändern, es kann seine sekundäre Natur nicht verleugnen, es ist vom Evangelisten aus Marc. 4, 26—29 gebildet worden. Dieselben Momente finden sich in beiden Gleichnissen: der Samen aussäende Mensch, das Schlafen, das Aufblühen und Fruchttreiben und die Ernte. Das, was Matthäus hinzubringt, ist das messianische Gericht mit dem Messias als Richter, auf welches ja Matthäus in den ihm eigenthümlichen Gleichnissen: 13, 47—50; 18, 23—35; 20, 1—16; 22, 1—14; 25, 1—13. 31—46 so oft und so gern hinweist. Die Erklärung 13, 37—43, die im Zusammenhang des Ganzen ein grösseres Gewicht zu haben scheint als das Gleichniss selbst, bringt dieses Moment zu ausschliesslicher Geltung.

mung kommen lässt und in dieser Voraussetzung das farblose Gespräch: „Ich bedürfte von Dir getauft zu werden und Du kommst zu mir?“ und „Lass nur, es ziemt sich so für uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen“[1]), mittheilt, so ist alles dieses sicher als ungeschichtliche Verschiebung anzusehen, die sich als solche hinlänglich durch ihren Widerspruch mit Matth. 11, 1 ff., welchen die Ausleger vergeblich zuzudecken sich bemühen, erweist. Nicht zu übersehen ist, dass Jesus auch auf die Anfrage des Täufers nur mit Hinweisung auf seine Erfolge antwortet und darauf allen Nachdruck legt, dass Johannes kein Aergerniss an ihm nehmen möge, wozu also die Art der Thätigkeit Jesu ihn wohl veranlassen konnte. In dieser Antwort Jesu liegt unabweislich der Gedanke, dass wenn auch Johannes auf die Vermuthung hat kommen können, dass Jesus der erwartete Messias sei, dennoch die Art seiner Erscheinung und Thätigkeit den von Johannes an den Messias gestellten Anforderungen nicht entsprach. Die Antwort Jesu ist unter allen Umständen eine ausweichende. Johannes wird aber gewiss nicht der einzige gewesen sein, der den Messiasgedanken mit dem Propheten von Nazareth verband. Man kann füglich sagen: das ganze Volk kam Jesus mit der Frage entgegen: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?“

Unzweifelhaft ist es, dass Jesus während seiner Wirksamkeit in Galiläa nirgends und niemals dem ganzen Volk die Antwort darauf und die bestimmte Erklärung darüber gegeben hat. Mit um so grösserer Zuversicht kann dieses behauptet werden, als uns die synoptischen Evangelien einen ganz bestimmten als solchen sich auf's deutlichste abhebenden Zeitpunkt vorweisen, da Jesus seinen Jüngern gegenüber und zwar nur im vertrauten Jüngerkeise Erklärungen über seine Messianität abgab. Es geschah dieses auf der Wanderung nach Cäsarea Philippi. Die von Jesus im Jüngerkreise aufgeworfene Frage: „Wer sagt ihr, dass ich sei?“ hat nur dann einen Sinn, wenn die Jünger bis zu diesem Zeitpunkt eine gewisse unzweifelhafte Ansicht da-

---

1) Matth. 3, 14 f.

rüber nicht gewonnen hatten, und der nun folgende Aufschluss über die Bedeutung seiner Person als etwas neues von ihnen vernommen wird. Nachdem die Jünger schon lange Jesus als ihrem Meister gefolgt waren, zwar die Verkündigung des Reiches Gottes oft gehört, aber von seiner Messianität keine Andeutungen von ihm erhalten hatten, erkennen sie ihn nun erst als den Christus. Das bedeutet das sogenannte Bekenntniss Petri: „Du bist der Christus." Es ist das erstmalige Aufleuchten dieses Gedankens im Jüngerkreise.

Freilich ist es nur ein Evangelium, welches diesen bedeutsamen Wendepunkt unzweifelhaft in diesem Sinne darstellt — das Marcus-Evangelium.[1] Es ist das unterscheidende des Marcus-Evangeliums, dass hier vor Cäsarea-Philippi nirgends von dem Offenbarwerden der Messianität Jesu im Jüngerkreise etwas anzutreffen ist. Im Matthäus muss das noch erweiterte Bekenntniss Petri: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", 16, 16 völlig bedeutungslos erscheinen nach der Geburtsgeschichte Matth. 1 und 2, nach der Taufe, wie sie Matth. 3, 13—17 als offenkundiges Wunder erzählt wird, wobei Johannes der Täufer sogar in das Geheimniss seines höheren Wesens eingeweiht ist, nach den Aussprüchen: 7, 22 f., 10, 18. 23. 32 f. 37 f. 40, 11, 3 f. 25—30, 13, 16 f., 14, 33, zu denen Marcus keine Parallelen hat. Es hat sich dieses Moment dem Matthäus und damit zugleich der christlichen Tradition, die diesen bedeutsamen Zug im Marcus nicht beachtet hat, ganz verwischt. Die ganze Frage: „Was sagt ihr, dass ich sei", erscheint Matth. 16, 13 überaus müssig, da sie es schon längst alle wissen. Der Höhepunkt der Erzählung im Matthäus liegt offenbar in der Felsenrede, durch welche Jesus den Petrus auszeichnet, und gerade darin zeigt sich in der Matthäus-Erzählung gegenüber der einfachen Gestalt im Marcus ein unverkennbar späterer ungeschichtlicher Zug, während es sich sehr leicht begreifen lässt, dass aus der Zeitferne, aus welcher die Evangelisten auf diese Ereignisse in Galliläa zurückblicken, nicht alle Unterscheidungen der geschicht-

1) Vgl. meine Aufs. in der Prot. K.-Z. 1883, Nr. 16. 18. 19. „Ein neuer Beitrag zur synopt. Frage" u. 1885 Nr. 4—7. „Zur synopt. Frage."

lichen Aufeinanderfolge sich bei ihnen erhalten haben und sie daher die Messianität Jesu, die einer späteren Zeit feststand, als allseitig anerkannte und bekannte Unterlage seines gesammten Thuns und Lehrens erscheinen lassen. Wenn auch nur in einem Evangelium, wie es unzweifelhaft im Marcus der Fall ist, das Hervortreten der Messianität Jesu als ein einen bestimmten Zeitpunkt einnehmendes Ereigniss, als Wendepunkt der gesammten Geschichtserzählung sich findet, so liegt schon lediglich in diesem Umstand eine nicht zu unterschätzende Gewähr dafür, dass die in demselben gegebene Darstellung dem geschichtlichen Thatbestand am meisten entspricht.

Wohl nur um die jetzt nicht mehr zu umgehenden Erörterungen über sein Verhältniss zur Messiasfrage aufzunehmen hat Jesus mit seinen Jüngern die Wanderung nach dem entlegenen Cäsarea Philippi, wo man ihn noch nicht kannte, angetreten. Dort konnte er sich ungestört der Belehrung seiner Jünger hingeben. Er hatte ihnen viel zu sagen. Ueber die Christusidee, wie er sie auffasste, und wie er sich als ihren Inhaber zu verschreiben geneigt war, wollte er sich erklären und das that er dadurch, dass er auf das entscheidende Wort des Petrus: „Du bist der Christus!“ höchst bedeutsam die Antwort gab: „Des Menschen Sohn!“ Diese Gegenüberstellung von „Christus“ und „des Menschen Sohn“ ist nicht die einzige, die wir in unseren Evangelien finden. In der letzten Nacht seines Lebens giebt Jesus auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus der Sohn Gottes?“ die Antwort: „Du sagst es, von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.“ Je weniger es möglich ist, einen innern Zusammenhang zwischen diesen beiden Erklärungen, abzuweisen, desto mehr werden wir dazu genöthigt sein, in beiden Erklärungen die zweifellos mit besonderem Nachdruck ausgesprochene Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn“ zu beachten. Wir werden uns einer Untersuchung derselben nicht entziehen können.

Sowohl im Zusammenhang längerer Reden als in einzelnen gewichtigen Aussprüchen nennt sich Jesus in unsern

Evangelien mit unverkennbarer Vorliebe: „Des Menschen Sohn". Niemals wird Jesus in den Evangelien von anderen mit dieser Bezeichnung angeredet, niemals wird der Ausdruck gebraucht, wenn über ihn geredet wird. Er erscheint nur als Selbstbezeichnung im Munde Jesu, als solche aber auch auffallend häufig. Mehr als sechzig Mal findet sich dieser Ausdruck allein in den drei ersten Evangelien. Seltener im Evangelium Johannis.[1]) Ebenso auffallend ist es, dass die andern neutestamentlichen Schriften den Erlöser mit diesem Ausdruck nicht nennen. In keinem Brief ist er zu finden. Ganz vereinzelt erscheint in der Apostelgeschichte der Ausruf des sterbenden Stephanus: „Ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen."[2]) Und als seltene Ausnahme lesen wir in der Offenbarung Johannis: „Mitten unter denn sieben Leuchtern sah ich einen, wie eines Menschen Sohn", und: „siehe, eine weisse Wolke, und auf derselben sass einer wie eines Menschen Sohn."[3]) Es scheint schon bei den ältesten Christen durchaus ungewöhnlich gewesen zu sein, Jesus als des Menschen Sohn zu bezeichnen. Nur um so mehr dürfte es unzweifelhaft feststehen, dass Jesus selbst im Verkehr mit seinen Jüngern und zwar sehr oft und in den entscheidensten Wendepunkten, die uns durch die Evangelien überliefert sind, sich so genannt und auf diese Bezeichnung seiner selbst einen Nachdruck gelegt habe. Es kann nur auf einer ganz sichern, aus der nächsten Umgebung Jesukom menden Erinnerung beruhen, wenn diese Selbstbezeichnung im Munde Jesu fast wie eine zur Gewohnheit gewordene Redeweise in unsere Evangelien geflossen ist.

Und doch hat die christliche Kirche diese Selbstbezeichnung Jesu sehr wenig beachtet. Was es mit „des Menschen Sohn" für eine Bewandtniss habe, ist im Ganzen dem christlichen Bewusstsein abhanden gekommen, und obgleich die neuere Theologie sich mit dieser Frage sehr viel beschäftigt hat, und dieselbe eine sehr reiche Literatur aufweist, so kann man doch nicht sagen, dass sie schon ihre befriedigende Lösung gefunden hätte.

1) 1, 52; 3, 13; 5, 27; 8, 28; 12, 23; 12, 34; 13, 31;
2) Ap. 7, 55. 3) 1, 13; 14, 14.

Es muss allerdings anerkannt werden, dass es nicht ganz leicht ist, die Bedeutung dieser Bezeichnung sich klar zu machen. Von vornherein dürfen wir wohl annehmen, dass diese Selbstbezeichnung im Munde Jesu nicht ohne weiteres die Stelle des Ich zu vertreten hatte. Eine solche Gewohnheit würde von dem Tadel des Gekünstelten nicht freizusprechen sein. Offenbar will Jesus, wenn er sich „des Menschen Sohn" nennt, eine ganz bestimmte Beziehung damit verbinden, und er wird jedesmal, wenn er sich so bezeichnet hat, einen bestimmten Grund dafür gehabt haben. Gerade hier aber erheben sich die grössten Schwierigkeiten, insofern als die Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien in die verschiedensten Gedankenverbindungen hineingestellt erscheint. Wenn Jesus sagt: „Die Füchse haben Gruben, die Vögel des Himmels haben Nester, des Menschen Sohn jedoch hat nicht, da er sein Haupt hinlegt"[1]), so könnte man meinen, dass dieser Ausdruck gerade dazu dienen soll, die Niedrigkeit und Knechtsgestalt seiner Erscheinung zu veranschaulichen. Viel häufiger aber scheint diese Selbstbezeichnung eine unverkennbare Hinweisung auf die unvergleichliche Erhabenheit seiner Person andeuten zu wollen: „Des Menschen Sohn hat Macht Sünden zu vergeben auf Erden"[2]), „des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbaths.[3]) Hierher gehören auch die Fälle, in denen Jesus sich des Ausdrucks bedient, um die Bedeutung seines Kommens und dessen Eigenthümlichkeit darzulegen: „Des Menschen Sohn ist gekommen zu retten das Verlorne"[4]); im Gegensatz zu Johannes dem Täufer, der als ernster Bussprediger auftrat, „kommt des Menschen Sohn als ein Essender oder Trinkender"[5]); „des Menschen Sohn ist gekommen nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele dahin zu geben."[6]) Letzteres führt uns auf eine Reihe von Aussprüchen, in denen Jesus zu seinen Jüngern von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben redet und sich „des Men-

1) Matth. 8, 20. 2) Marc. 2, 10 = Matth. 9, 6.
3) Marc. 2, 28 = Matth. 12, 8.
4) Matth 18, 11. 5) Matth. 11, 19.
6) Marc. 10, 45 = Matth. 20, 28.

schen Sohn“ nennt.[1]) Mit diesen Hinweisungen auf das Leiden und Sterben „des Menschen Sohnes“, verbinden sich die Hinweisungen auf die bevorstehehende Wiederkunft des „Menschen Sohnes“.[2]) Ja es ist als entschiedene Eigenthümlichkeit sämmtlicher Wiederkunftsaussprüche Jesu hervorzuheben, dass die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn“ bei denselben niemals fehlt.

Wenn Jesus bei diesen in solcher Menge sich findenden Widerkunftsaussprüchen sich stets der Bezeichnung „des Menschen Sohn“ bedient, so hat er unzweifelhaft dabei stets die prophetische Stelle im Danielbuch[3]) von einem Reich „des Menschen Sohnes“, der in den Wolken des Himmels kommt, im Sinne gehabt. Diese für unser gegenwärtiges, nüchternes, religiöses Bewusstsein so überaus auffallenden Wiederkunftssaussprüche Jesu sind geradezu als Anführungen jener Danielstelle zu verstehen und schliessen die Erklärung in sich, dass Jesus gesonnen sei und sich ermächtigt fühle, diese Verheissung des Danielbuches zur Erfüllung zu bringen. Es ergiebt sich dieses am meisten aus seiner Erklärung im Verhör vor dem Hohenpriester: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmeis.[4])“ Nachdem Jesus allen Beschuldigungen und Anklagen gegenüber das beharrlichste Schweigen beobachtet hatte, richtete endlich der Hohepriester an ihn die entscheidende Frage: „Ich beschwöre Dich bei dem lebendigen Gott, dass du uns sagest, ob du seist der Christus, der Sohn Gottes.“ Da konnte Jesus die Antwort nicht schuldig bleiben. Da musste er eine Erklärung abgeben, welche das Werk seines Lebens beschliessen und besiegeln sollte. Er bejahte mit aller Entschiedenheit die an ihn gerichtete Frage, fügte aber die Worte vom „Kommen des Menschen Sohnes“ hinzu. Dass diese

---

1) Marc. 8, 31; 9, 31; 10, 33 oder Matth. 17, 22; 20, 18, wie auch in der Leidensgeschichte Marc. 14, 21. 41 = Matth. 26, 2. 24. 45.

2) Marc. 8, 38; 13, 26; 14, 62 oder Matth. 10, 23; 13, 41; 16, 27. 28; 19, 28; 24, 27. 30. 37. 39. 44; 25, 13. 31; 26, 64 oder Luk. 9, 26; 12, 40; 17, 22. 24. 26. 30; 18, 8; 21, 27. 36.

3) Dan. 7, 13. 14. 4) Marc. 14, 62 = Matth. 26, 64.

Erklärung ihm den Tod bringen musste, das war ihm in diesem gewaltigen Augenblick gewiss. Dennoch gab er sie ab. Im Sinne der beiden ältesten Evangelisten, Marcus und Matthäus, ist es der bedeutsamste Moment der Leidensgeschichte; Jesu letztes Wort, welchem nur noch das zögernde „Du sagst es“ vor Pilatus[1]) und der Verlassenheitsruf am Kreuze[2]) folgte. Es war ein Wort an die ganze Menschenwelt der Zukunft.

Was ist nun aber die Bedeutung dieses Wortes? Wir haben uns Inhalt und Zusammenhang der Daniel-Verheissung und wie Jesus sich als den Inhaber des darin ausgesprochenen Gedankens, hat betrachten können, klar zu machen.

Das Danielbuch ist nicht, wie es sich allerdings nach apokalyptischer Art den Schein zu geben sucht, zur Zeit Nebukadnezars geschrieben worden, sondern zu der Zeit, als die Juden in Palästina dem syrischen Reich der Seleuciden unterworfen waren, als Antiochus IV. Epiphanes (175 bis 164 v. Chr.) auf den Einfall gerieth, den Juden ihre väterliche Religion zu nehmen, sie zur Verehrung der griechischen Götter zwingen wollte und dadurch den makkabäischen Aufstand veranlasste. Das Danielbuch setzt voraus, dass Antiochus Epiphanes, der Kap. 11. 20 ff. zwar nicht genannt, aber wie auch seine Vorgänger von Alexander dem Grossen[3]) und der Theilung des macedonischen Weltreiches nach dessen Tode[4]) an, unzweifelhaft bezeichnet ist, das tägliche Opfer im Tempel zu Jerusalem bereits verboten und „den Greuel des Verwüsters“ d. h. eine Bildsäule des Zeus auf den Brandopferaltar[5]), aufgestellt hatte. Somit gehören die vier Weltreiche, die im Danielbuch in Gestalt von vier Thieren, die aus dem Meer aufsteigen[6]), dargestellt werden, der Vergangenheit an, und das Danielische Zukunftsbild vom Reich des Menschen-Sohnes, das in jedem Betracht den Gegensatz

1) Marc. 15, 2 = Matth. 27, 11.

2) Marc. 15, 34 = Matth. 27, 46.

3) Dan. 11, 3. 4) Dan. 11, 4.

5) Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11 vgl. mit 1. Makk. 1, 54; 6, 7.

6) Kap. 7, 1—12, vgl. die Deutung der apokalyptischen Zeichen, Cap. 7, 17—26.

zu den vier Weltreichen geben soll, erbaut sich auf dem Boden der Zeit des Antiochus Epiphanes (167—164). Die bezüglichen Worte lauten in wörtlicher Uebersetzung: „Ich schaute in den nächtlichen Gesichten, und siehe in den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem Betagten, (d. h. Gott wie aus V. 9 hervorgeht), und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, dass alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht, und sein Königthum wird nicht zerstört."[1]) Dazu ist als Deutung des Gesichts zu vergleichen: „Und Königthum und Herrschaft und Gewalt aller Reiche wird dem Volk der Heiligen des Allerhöchsten gegeben; sein Reich ist ein ewiges Reich und alle Herrschaften werden ihm dienen und gehorchen."[2]) Die Gegensätze zwischen den vier Weltreichen und dem Reich des Menschen-Sohnes sind leicht erkennbar. Die vier Weltreiche waren alle von kurzer Dauer, eins wurde durch das andere vernichtet, „ihres Lebens Länge war ihnen bestimmt auf Zeit und Stunde."[3]) Dagegen sollte das Reich „des Menschen-Sohnes" ein ewiges Reich sein. Wie gross auch die Weltreiche waren, sie erstreckten sich doch nur über einzelne Völker, das Reich „des Menschen Sohnes" soll aber alle Völker und Nationen, die ganze Menschheit umfassen. Was aber das wichtigste ist: während die vier Weltreiche in Gestalt von vier entsetzlichen Thieren, die alles um sich herum vernichteten und zerstörten, vorgeführt werden, um anzudeuten, wie die vier Weltreiche nur zum Unheil und Verderben der Völker dienten, soll das verheissene Zukunftsreich ein Reich „des Menschen Sohnes" sein, d. h. es soll den Menschen Heil und Segen bringen, es soll das Menschheitsideal, wie dasselbe schon auf den ersten Blättern des Gesetzes[4]) — „der Mensch das Bild Gottes" — aufgezeigt ist, zu seiner Wahrheit führen, es soll des Menschenlebens Werth und Würde zum Ziel seines Strebens haben.

1) Dan. 7, 13. 14. 2) Dan. 7, 27.
3) Dan. 7, 12. 4) 1. Mos. 1, 27.

Die seit den Tagen des babylonischen Exils begonnene Zerstreuung der Juden unter den Völkern griechischer Zunge hatte sich immer weiter fortgesetzt. Unwillkürlich lernten die Juden griechische Bildung, griechische Sitten kennen. Sie konnten sich dem Einfluss des griechischen Geistes nicht entziehen. Unter allen wechselnden Formen seiner politischen Zustände hat sich jedoch das Judenthum im Gegensatz zu griechischer Weltanschauung die Eigenthümlichkeit seiner Religion, den Jahveglauben, zu bewahren gewusst. So musste denn einmal das religiöse Bewusstsein Israels dem griechischen Menschheitsideal ein anderes entgegensetzen. Das ist nun im Danielbuch und seinem Zukunftsbilde, dem Reich des Menschen-Sohnes, dem alle Völker und Nationen dienen, geschehen. Wie sehr dieses auch in einer absichtlichen Unbestimmtheit schwebend gehalten ist, es will im Gegensatz zu dem griechischen Gedanken, der unter dem heitern Himmel Griechenlands des Menschenlebens Werth und Bestimmung im Genuss und in der Behaglichkeit irdischen Glücks, in den Freuden der Kunst und der Poesie suchte und fand, zeigen, dass Israel in seiner Religion, in seiner Erkenntniss und Verehrung des ewigen, allmächtigen und heiligen Gottes den wahren Werth und die wahre Würde des Menschenlebens zu verwirklichen, die gottgegebene Aufgabe habe. Wie griechische Kultur und Bildung durch Alexander den Grossen sich die Welt unterworfen hatte, so, meinte der Verfasser des Danielbuchs, werde das auf dem Boden Israels entstandene aus dem Jahveglauben erwachsene Menschheitsideal sich alle Völker und Nationen unterwerfen. Das Griechenthum hatte in Jerusalem zum Entsetzen Israels sein Sinnbild in dem Greuel des Verwüsters aufgestellt. Im Gegensatz dazu weist das Danielbuch auf Einen „wie eines Menschen Sohn in den Wolken des Himmels, dessen Reich ein ewiges Reich ist, und dem Herrschaft und Königthum von dem ewigen Gott gegeben ist."

Es ist uns freilich unmöglich, dem exegetischen Wege nachzugehen, den Jesus selbst der Danielstelle von „des Menschen-Sohn" gegenüber gegangen ist. Wohl aber werden wir uns dessen völlig zu entschlagen haben, untersuchen zu wollen,

inwieweit Jesus die Unterscheidung der Persönlichkeit oder Nichtpersönlichkeit oder Kollektivpersönlichkeit in dem Danielischen „Menschen-Sohn" sich vorstellig gemacht haben sollte. Solches liegt der Art der Exegese Jesu durchaus fern. Er wird sich an das Wort: „des Menschen-Sohn" in seiner auffallenden Eigenthümlichkeit angeschlossen, den grossen und tiefen Gedanken der Danielstelle aufgefasst, auch wohl in seiner Weise seine eigene Geistesfülle in den sich ihm darbietenden Ausdruck gelegt haben. Wie auch Jesus das Danielbuch in dessen gesammtem Umfang bei seiner Auslegungsweise verstanden haben mag, soviel ist sicher, er musste, indem er vor dem Hohenpriester auf Daniel 7, 13. 14 hinwies, darin ein prophetisches Zukunftsbild erkennen, mit welchem er die Aufgabe seines Lebens, die Bedeutung seiner Person in wesentlichster Uebereinstimmung wusste. Als es galt, auf die Frage: „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?" eine kurze, bündige, alle Erörterungen, die in dem Drange des Augenblicks unmöglich waren, vermeidende Antwort zu geben, die doch seinen Richtern verständlich sein sollte, da sagte er: „Ich bin der Christus im Sinne von Daniel 7, 13. 14." Wollte er den Gedanken seines Lebens, nämlich das von ihm aufgerichtete oder aufzurichtende Reich Gottes und zugleich seine persönliche Stellung zu demselben in einem Wort der Schrift, der Vergangenheit zusammenfassen und dadurch beleuchten, so bot sich ihm das danielische Zukunftsbild vom Reich des Menschensohnes als das geeignetste Wort dar. Und auch seine Richter haben seine Worte nur als eine Erklärung über die Art seiner Messianität verstanden.

Es ist sehr bezeichnend, dass wir nirgends in den Worten Jesu darüber eine Andeutung finden, dass die altprophetische Christusvorstellung von der Wiederaufrichtung des davidischen Reiches durch einen König aus dem Geschlechte Davids in ihm ihre Erfüllung gefunden hätte. Wir haben sogar in Marc. 12, 35—37 eine ganz unmissverständliche Erklärung darüber, dass nach seiner Meinung „der Christus nicht Davids Sohn sein solle." Er hat den Davididen, auf welchen die gangbarste Christuserwartung seiner Zeit hinwies, ab-

gelehnt und sich für den danielischen Menschen-Sohn entschieden.

Die Christusvorstellung der älteren Propheten, die auf die Herstellung des davidischen Reiches durch einen Davididen hinzielte, konnte schon wegen ihres einseitig national-jüdischen Charakters die Zustimmung Jesu nicht finden. Wenn er auch in seiner Wirksamkeit thatsächlich sich auf das Volk Israel beschränkte und erst durch seinen Kreuzestod hindurch das Reich Gottes den Weg in die Heidenwelt genommen hat, so wollte er doch ein allgemein menschliches Heil. Der allgemein menschlichen Bestimmung seines Heiles entspricht am treffendsten das Reich des „Menschen-Sohnes", das sich über alle Völker und Nationen erstreckt.

Wenn Jesus im Verhör vor dem Hohenpriester erklärte: „Ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels", so erwartete er die Verwirklichung und Vollendung seines Reiches nach seinem Tode bei seiner Wiederkunft. Das danielische Zukunftsbild war auch ihm ein Zukunftsbild. Ja, der uns so sehr auffallende Wiederkunftsgedanke Jesu hat sich in Anlehnung an dasselbe in seinem Geiste gestaltet. Die so überaus zahlreichen Aussprüche Jesu über das Kommen des „Menschen-Sohnes" wollen nur die Erfüllung der im Danielbuch gegebenen Verheissung in sichere Aussicht stellen.

Nicht minder bedeutungsvoll als im Verhör vor dem Hohenpriester ist der Gebrauch der Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" bei dem sogenannten Bekenntniss Petri auf der Wanderung nach Cäsarea Philippi.[1]) Der Text der beiden Evangelien bietet aber hier eine nicht unwesentliche Verschiedenheit, welche wir zunächst berücksichtigen müssen. Nach Marcus frägt Jesus seine Jünger: „Wer sagen die Leute, dass ich sei?" und: „Wer saget ihr, dass ich sei?" Und erst nachdem Petrus geantwortet hatte: „Du bist der Christus", bezeichnet sich Jesus als des „Menschen Sohn". Nach Matthäus dagegen frägt Jesus: „Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?" Das Matthäusevangelium geht

1) Marc. 8, 31 = Matth. 16, 13.

somit hier von der Voraussetzung aus, dass die Bezeichnung des Menschen Sohn damals schon im Jüngerkreis gewöhnlich und geläufig gewesen sei. Diese Fragestellung ist geschichtlich unbegreiflich. Es verdient auch in diesem Stück der Marcustext den Vorzug des Ursprünglichen und der Marcusbericht den des geschichtlich Richtigen. Ganz in derselben Weise wie im Palast des Hohenpriesters erklärt Jesus hier seinen Jüngern, nachdem diese ihn als den Christus bezeichnet hatten, dass er „des Menschen Sohn" sei, und es ist auch hier die bewusste und gewollte Beziehung auf das danielische Zukunftsbild anzunehmen. Er will der Christus sein im Sinne des danielischen Menschen-Sohnes, d. h. er lehnt die unter seinem Volke verbreitetste und gangbarste, ja wohl die am meisten ersehnte und höchstwahrscheinlich, wie man aus der Erzählung Marc. 10, 32 ff. schliessen muss, auch den Jüngern vorschwebende Christusvorstellung vom Davididen ab und zieht sich auf Daniel 7, 13. 14 zurück.

Wie bei dieser Gelegenheit im Jüngerkreis der Gedanke, dass Jesus der Christus sei, aufleuchtet, so wird wohl auch Jesus damals zum ersten Mal und zwar zunächst nur seinen Jüngern gegenüber, die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" ausgesprochen haben. Erst hier war Grund und Veranlassung dazu geboten, auf Daniel 7, 13. 14 hinzuweisen. Es kann nicht anders als auf einer Verschiebung des geschichtlichen Thatbestandes beruhen, dass bereits Marc. 2, 10. 28 der Ausdruck vorkommt. Hat Jesus damals sich dieser Selbstbezeichnung wirklich bedient, so hat der Evangelist die beiden betreffenden Erzählungen Marc. 2, 1—12 und Marc. 2, 23—28, um einen sehr guten sachlichen Zusammenhang herzustellen mit Marc. 2, 13—22 verbunden. Wie dem auch sein mag, eine eigentliche Schwierigkeit kann daraus nicht erwachsen. Uud dass vollends im Matthäus-Evangelium auch vor 16, 13 die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" eine ganz gewöhnliche ist,[1]) erklärt sich ohne weiteres daraus, dass diesem Evangelisten bei seinem Interesse, seine Stoffe lediglich sachlich zu ordnen, die geschichtliche Folge völlig gleichgültig ist.

---

1) 8, 20; 9, 6; 10, 23; 11, 19; 12, 8; 12, 32; 12, 40; 13, 41.

Nach unserer Auffassung erhält nun alles, was auf Marc. 8, 31 folgend in Gesprächen zwischen Jesus und seinen Jüngern erörtert wird, eine neue, überaus treffende Beleuchtung. Er erklärt seinen Jüngern, dass ihm, als „des Menschen Sohn", das unvermeidliche und unerbittliche Geschick bevorstehe von den Obern und Leitern des jüdischen Volkes verworfen und getödtet zu werden. D. h. aber: weil er sich nicht für die volksbeliebte national-jüdische Christus-Vorstellung, die den Sohn Davids als Wiederhersteller des jüdischen Reiches darstellt, entscheiden könne, vielmehr sich entscheiden wolle und müsse für das danielische Zukunftsbild, das ein allgemein menschliches Heil, ein Reich für alle Völker und Nationen in Aussicht stellt, daher ist seine Verwerfung, sein Leidens- und Todesgeschick eine durch die Verhältnisse gebotene unentrinnbare gottgewollte Nothwendigkeit. Es wird ferner ersichtlich, warum Petrus sich ihm widersetzt und ihm in den Weg tritt: es stimmte die Eröffnung Jesu nicht zu dem Christusbild, das Petrus sich gedacht und zum Ausdruck gebracht hatte. Endlich wird es auch erklärlich, dass gerade hier, unmittelbar nach der Erörterung über die Leidens- und Todesbestimmung, die Hinweisung auf das bevorstehende Kommen des „Menschen-Sohnes"[1]) erfolgt. Denselben Grund, wie den eben angegebenen, haben auch die im weiteren Verlauf sich wiederholenden Ankündigungen, dass „des Menschen Sohn" in der Menschen Hände ausgeliefert, verworfen, verachtet, getödtet werden würde.[2]) Um der Menschenwelt zu dienen, giebt „des Menschen Sohn" sein Leben hin.[3]) Bedeutungsvoll erinnert Jesus seine Jünger noch Marc. 14, 21. 41 = Matth, 26, 24. 45 an denselben Gedanken, und legt endlich als gewaltiges Zeugniss vor aller Welt im Palast des Hohenpriesters[4]) jene Erklärung ab, die in der Menschheit durch die Jahrhunderte forttönt.

Ja, der Menschheit gehört „des Menschen Sohn" an.

---

1) Marc. 8, 38 = Matth. 16, 21. 28. Nach Marc. die erste derartige Hinweisung.

2) Marc. 9, 31; 10,3 3 = Matth. 17, 22; 20, 18.

3) Marc. 10, 34 = Matth. 20, 28. 4) Marc. 14, 62 = Matth. 26, 64.

Er ist „gekommen, das Verlorene zu retten."[1]) Wie „des Menschen Sohn" sein Leben hingiebt um der Menschheit willen, so hat er auch als der verfolgte Flüchtling „nicht, wo er sein Haupt hinlegt."[2]) Um die Menschenwelt zu erlösen, wahrhaft frei zu machen, übt „des Menschen Sohn" die Macht, die Sünden zu vergeben auf Erden"[3]) und stellt als „der Herr auch über den Sabbath" wahrlich im Gegensatz zur gesetzlichen Frömmigkeit des Judenthums den weitreichenden Grundsatz auf: „Der Mensch ist nicht um des Sabbaths willen, sondern der Sabbath um des Menschen willen da."[4])

Die im Vorstehenden gegebene Beantwortung der vielerörterten Frage, in welchem Sinne Jesus sich „des Menschen Sohn" genannt habe, dürfte auch dadurch ihre Berechtigung oder die Probe ihrer Richtigkeit aufweisen, dass sie einerseits die mit dieser Frage verbundenen Schwierigkeiten besser zu lösen im Stande ist als andere Versuche, die von anderen Voraussetzungen ausgehen, und andererseits mit allem, was uns sonst die ältesten Zeugnisse zum Lebensbilde Jesu und seinem Evangelium hinzubringen, zusammenstimmt. Gerade die sehr verschiedenen Gedankenreihen und Beziehungen, in denen diese Selbstbezeichnung anzutreffen ist, finden, wie wir gezeigt zu haben glauben, ihre befriedigende Erklärung nur bei der Annahme, dass Jesus dabei stets auf das danielische Zukunftsbild hingewiesen habe. Nur so gehen die Aussprüche über des Menschen Sohn, sofern sie sowohl seine Niedrigkeit, als seine Erhabenheit ausdrücken, nicht in zwei parallel laufende Reihen ohne gegenseitige Berührung nebeneinander. Das Leidensgeschick des Menschen-Sohnes, seine Stellung den Gewalten seines Volkes gegenüber, sein Loos, mitten in seinem Volk die Wege des Flüchtlings zu wandeln, seine dienende Demuth, erhalten aus dieser Herleitung ebenso gut ihre Erklärung wie die Aussprüche, welche direkt die Macht, die Hoheit, die Siegesherrlichkeit des Menschensohnes kundzugeben die Aufgabe haben. Und zwar zeigt es sich bei diesen letzten Aussprüchen, dass diese

1) Matth. 18, 11.
2) Matth. 8, 20.
3) Marc. 2, 10 = Matth. 9, 6.
4) Marc. 2, 27. 28.

Macht, diese Hoheit, diese Siegesherrlichkeit stets als eine geistige, lediglich in der Würde seiner Person begründete, erscheint. Jesus ist zugleich als des Menschen Sohn derjenige, welcher in den Wolken des Himmels kommt und derjenige, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlegt. Immerhin darf aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass die Evangelisten bisweilen von dieser Selbstbezeichnung einen über die Schranken des geschichtlich Gegebenen hinausgehenden Gebrauch gemacht haben. So (um von Lukas und Johannes zu schweigen) die Stellen: Matth. 10, 23; 13, 37. 41; 19, 28 25, 13; 25, 31; welche, wie mir scheint, der hochgesteigerten Wiederkunftserwartung des Evangelisten angehören[1]), wie denn derselbe Evangelist bei der Fragestellung „wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei" die Sache einfach auf den Kopf stellt.

Hat Jesus in Anlehnung an die Danielstelle mit „des Menschen Sohn" bestimmen, bezeichnen wollen, wie er die Messiasidee, mit der er sich nun einmal auseinander setzen musste, auf seine Person anzuwenden sich entschlossen habe, dann kann freilich diese Bezeichnung niemals und zu keiner Zeit dazu gedient haben, den Messiasentschluss als solchen zu verdecken und zu verhüllen. Erklärungen von des „Menschen Sohn" können erst in den Tagen von Cäsarea Philippi aufgekommen sein d. h. sie gehören den letzten Tagen seines Lebens an. Hat aber, wie die vorstehende Ausführung zeigt, dieser Name dazu gedient, die Art seiner Messianität zu beleuchten, wie bedeutungsvoll wird dann diese Selbstbezeichnung? Dann hat Jesus damit aufs bestimmteste von sich abgestreift alle unlauteren Motive, alle schwärmerischen Gedanken, alle politischen Beziehungen, die sich in die Messiashoffnungen seiner Zeit, in den genährten und gepflegten nationalstolzen Fanatismus pharisäischer Reichserwartung mischten. Dann steht die Zuversicht Jesu zu sich selbst und zu seiner Lebensaufgabe, wie sie sich in diesem Worte kundgiebt, auf einer Höhe, die das zeitliche und nationale Gewand der jüdischen Christusidee in der That abgeworfen hat, und Jesus dem Propheten

1) Vgl. meinen Aufsatz in der Prot. K.-Ztg. 1884 Nr. 51. 52. „Die urchristliche Wiederkunftserwartung."

von Galiläa, als dem Christus, eine unvergleichliche Bedeutung für die Menschheit verleiht. Und doch sind wir auf dem festen Grunde unserer Ausführungen andererseits genügend vor der Gefahr gesichert, in dieser Selbstbezeichnung ohne Halt und Anlass etwa den Gedanken zu finden, dass Jesus der wahre und wirkliche Mensch, das Urbild der Menschheit sein und das mit „des Menschen Sohn" zum Ausdruck bringen will. Es stimmt insbesondere die bei unserer Auffassung zu Tage tretende ideale Höhe des Selbstbewusstseins Jesu aufs vollkommenste mit seinem Evangelium vom Reiche Gottes zusammen.

Endlich erhält auch der so sehr schwierige Wiederkunftsgedanke Jesu seine gesicherte Grundlage, wenn Jesus in dem angegebenen Sinne sich als „des Menschen Sohn" bezeichnet hat. Angesichts dessen, was Matthäus und Marcus uns in Uebereinstimmung darüber mittheilen, ist es rein unmöglich, den Wiederkunftsgedanken Jesu abzusprechen[1]) und ihn lediglich als Erfindung der in ihrem religiösen Empfinden und Hoffen erregten Jüngergemeinde zuzuschieben. Es ist durchaus unzulässig, diesen Gedanken nur und allein auf Missverständnisse der Jünger zurückzuführen. Und es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Wiederkunftsgedanke hinterher aus der Thatsache der Auferstehung entstanden sei. Es ist vielmehr das Umgekehrte der Fall: die Jünger glaubten an seine Auferstehung, weil ihnen ihr Meister seine Wiederkunft ver-

1) Es ist dieses neuerdings geschehen von: Scholten, Das älteste Evangelium. 1869. S. 176ff. Schenkel, Das Charakterbild Jesu. 4. Aufl. 1873. S. 265ff. Colani, *Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps.* 1864. S. 142ff. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu. 1873. S. 168ff. Hase, Geschichte Jesu. 1876. S. 53ff. Volkmar, Markus und die Synopsis. 1876. S. 549f. Diese Forscher gehen dabei lediglich von der eschatologischen Rede Matth. 24 = Marc. 13 aus und verbinden mit Annahme der Unechtheit dieser Rede, bezw. dem Nachweis von unechten Bestandtheilen in derselben, die Ansicht, dass Jesus den Wiederkunftsgedanken auch selbst nicht ausgesprochen habe. Aber nicht auf diese eschatologische Rede beschränken sich die Aussprüche Jesu von seiner Wiederkunft; es ist ja noch Marc. 8, 38; 9, 1; 14, 62 u. a. zu berücksichtigen. Gerade das eigenthümliche und auffallende dieses Gedankens muss dazu nöthigen, Jesus für den Urheber desselben zu halten.

heissen hatte. Je gewisser Jesus sich vor die Nothwendigkeit gestellt sah, sein Leben für seine Wahrheit, sein Evangelium und sein Reich hinzugeben, desto mehr klammerte er sich an den Wiederkunftsgedanken an, und in demselben fasste sich ihm die unerschütterliche Zuversicht zu dem herrlichen Siege seiner Sache zusammen. Das bedeutsame und zwar in Cäsarea Philippi gesprochene Wort: „Wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren, wer aber seine Seele verlieren will um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten,“ gilt in erster Reihe ihm selbst und in zweiter seinen Jüngern. Es darf geradezu als Beitrag zur Erklärung des Wiederkunftsgedankens benutzt werden. Wir sind freilich nicht in der Lage, uns die Vermittelungen sämmtlich vorzuführen, die in seinem Gedankengange ihn diesem Ziele zuführten, uud daher ist es voreilig, von Schwärmerei zu reden. Das wollen wir aber nicht unerwähnt lassen, dass, indem Jesus bei seinen Wiederkunftsaussprüchen sich ganz an den danielischen Wolkenmann hielt, aber dabei schlechterdings nie das persönliche Fürwort „Ich“ brauchte, die Vermuthung auch nicht ganz abzuweisen sein dürfte, dass auch der Wiederkunftsgedanke nicht sowohl sein eigenes Ich, den Menschen Jesus, betraf, als vielmehr den Idealen, die er als „des Menschen Sohn“ in seiner Brust getragen, und mit denen er sich in den Tiefen seines Geistes mit seinem gesammten Fühlen und Wollen einig wusste, zu gelten hatte. Nur gar zu wahrscheinlich ist es ja, dass diese Wiederkunftsaussprüche Jesu uns nur in vergröberter Gestalt vorliegen. Wie dem auch sein mag, mit der Erklärung vor dem Hohenpriester, die in ihrer Wucht und Kraft, wie in ihrem unmittelbaren Eindruck auf die überraschten, bestürzten, in der That ob solcher Anmassung entsetzten Richter, den unverkennbaren Stempel der Wahrheit und Echtheit, wie nur irgend eines seiner Worte trägt, hat Jesus zugleich beides ausgesprochen: er hat damit die ganze Vergangenheit seines Lebens besiegelt und den unvergänglichen Sieg seiner Sache, seines Reichs in alle Zukunft des Menschenlebens mit gewaltigem Zeugniss kundgethan.

Von hier kehren wir noch einmal nach Cäsarea Philippi

zurück. Unmittelbar nach der Eröffnung Jesu, in welcher er sich selbst als „des Menschen Sohn“ bezeichnet und dabei auf sein bevorstehendes Leidensgeschick, d. h. aber seine Verwerfung durch die Aeltesten und Hohenpriester und Schriftgelehrten hingewiesen hatte, „führte ihn Petrus seitwärts und begann ihn zu bedrohen oder ihm Vorwürfe zu machen,“ d. h. Petrus konnte und wollte sich in das Christusbild, das Jesus mit „des Menschen Sohn“ den Jüngern darstellte, nicht finden. Das widersprach zu sehr allen seinen Erwartungen. Unverhohlen sprach er seine Abneigung dagegen aus. Um so mehr musste das, was Jesus mit „des Menschen Sohn“ wollte, ihn mit Abscheu erfüllen, als damit zugleich der Leidensweg seinem Meister vorgezeichnet war. Wahrlich in diesem Sinne hatte er ihn als „den Christus“ nicht erkennen wollen. Das war auch in der That, wenn wir uns in die Situation versetzen, sehr natürlich und begreiflich. Aber um so auffallender ist das harte abweisende Wort Jesu: *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*, „weiche zurück von mir, du Satan, denn deine Gedanken sind auf menschliches und nicht auf göttliches gerichtet.“ Es ist unmöglich, hier nicht an die Versuchungsgeschichte zu denken und in der That gehört der Inhalt der Versuchungsgeschichte ganz in diesen Zusammenhang. Diese Versuchungsgeschichte ist nichts anderes, als eine symbolische Darstellung der Belehrungen,[1] die Jesus damals in diesen denkwürdigen Stunden seinen Jüngern zu geben hatte. Die Art, wie er sich mit der Messiasidee auseinander setzte, wie er diese auf seine Person anwenden durfte, wollte und sollte, wie er sich als ihren Inhaber zu verschreiben entschlossen — ist der Inhalt der Versuchungsgeschichte. Die erste Versuchung deckte vor dem Bewusstsein Jesu den Widerspruch auf zwischen dem Siegel der Gotteskindschaft, die ihm zur Gewissheit geworden, und der Wirklichkeit seines menschlichen Lebens, seiner rein menschlichen endlichen Mittel, die angesichts der grossen Aufgabe, die zu lösen er sich anschickte, so gering erscheinen mochten Das versuche-

---

1) *ἤρξατο δεδάσκειν αὐτούς* Marc. 8, 31.

rische Moment liegt lediglich in dem Kontraste zwischen der unendlichen Grösse des zu übernehmenden Berufs und der endlichen Beschränktheit des menschlichen Wesens und Lebens. Wozu diese Versuchung ihn reizte, war dann einfach dieses: vor dem ungeheuren Messiasgedanken zurückzubeben, die Messiasaufgabe, die die Stimme Gottes ihm aufgeladen, von sich zu weisen. Für das Verständniss dieser Versuchung ist es unerlässlich, zu beachten, was aber nie beachtet worden ist, dass sich Jesus ja ausdrücklich in seiner Antwort auf die Wirklichkeit und Endlichkeit seiner Menschheit zurückzieht. Nicht die Macht, Steine in Brod zu verwandeln, soll die Stütze des zu beginnenden Werkes sein und die Bürgschaft für seine Ausführung, sondern der Gehorsam gegen jegliches Wort Gottes. Jeder Mensch soll sich dahin bescheiden, von jeder Lebenswirkung, die von Gott kommt, zu leben. Das soll auch ihm massgebend sein. Das stimmt auch mit dem Zusammenhang von 5. Mos. 8, 3 überein. An 5. Mos. 8, 3 hat sich Jesus aufgerichtet und hielt den wankenden Messiasentschluss als Wort Gottes, das seine Brust ihm schwellte und seine Geistestiefen ausfüllte, fest. Die zweite Versuchung war nichts anderes, als ein Geisteskampf mit der herrschenden Messiaserwartung, welche zugleich der Buchstabe der Vergangenheit, die Geschichte, die Weissagung von der Herstellung des Glanzes eines davidischen Königthums ihm zuweisen, zu gebieten schien, und welche Jesus von sich gewiesen hat, weil er sich mit dem Schwindelgeist der Messiasträume seiner Zeit und seines Volkes nicht einlassen konnte, ohne von dem Heiligthum seiner Seele, von der mächtig zu ihm redenden Stimme seines Vaters, zu lassen. In Ps. 91, 11f. wird im anschaulichen Sinnbild das Messiasbild vorgehalten. welches den stolzen Herrscher, den Priesterkönig aus Davids Hause darstellt, der Israel aus seinem nationalen Elend befreien und zu Macht und Herrlichkeit führen werde. Die Anziehung und Gegenüberstellung von Ps. 91, 11f. und 5. Mos. 6, 16 wird nur verständlich, wenn man nicht in grobsinnlicher Weise die Gefahr eines tödtlichen Ausgangs beim Sichherablassen von der Zinne des Tempels. sondern die sitt-

liche Gefahr sich vorstellt, in welche Jesus sich begeben würde und darin auch unterliegen könnte, wenn er die Bahn durch die schwindelnden Höhen, auf welche die Geister seines Volkes ihr Messiasbild stellten, einzuschlagen sich versucht fühlen würde. Als Folge der von Jesus getroffenen Entscheidung ist es nun anzusehen, dass er fern von dem politischen Mittelpunkte seines Volkes auf dem heimathlichen Boden Galiläas das kommende Reich Gottes als sein Evangelium verkündigte,[1]) dass er bis Marc. 8, 29 sich selbst nicht als den Christus kundthat, dass er im Gegensatz zum Davididen der älteren Propheten sich für den danielischen Menschensohn entschied,[2]) dass er sich als Messias wusste und bekannte[3]) im Widerspruch mit dem Messiasbilde seines Volkes und so den unvermeidlichen Weg zum Kreuz sich bahnte, durch dieses alles hindurch sich aber die Treue des Gehorsams bewahrte, in welcher er in den Wegen seines Vaters blieb. Dieser schwere verhängnissvolle Entschluss findet seine weitere Ausführung in den Erklärungen Marc. 8, 31–37. Die dritte Versuchung knüpft wörtlich an diese Erklärungen Jesu an: „Was könnte es dem Menschen nützen, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er dabei an seiner Seele Schaden zu nehmen in Gefahr käme.“ Sie will in grotesker Gestalt die politische Seite des Messiasthums hervorheben, welche damals von dem Fanatismus der pharisäischen Partei als das zu erstrebende Ziel dem unter dem eisernen Joch der römischen Herrschaft stets zu schwärmerischen Hoffnungen geneigten Volke vorgehalten wurde. Im Sinne der versucherischen Aufforderung ist es zu verstehen, dass die Zebedaiden auf dem Wege nach Jerusalem die hochmüthige und ehrgeizige Bitte ihrem Meister vortragen: „Verleihe uns, dass wir sitzen Einer zu deiner Rechten und Einer zu deiner Linken in deiner Herrlichkeit,“[4]) dass das Volk bei seinem Einzug in Jerusalem ihn als den Sohn Davids begrüsst mit dem Rufe: „Gelobet sei das kommende Reich unseres Vaters David!“[5]) dass

1) Marc. 1, 14. 2) Marc. 12, 35—37 und Marc. 8, 31.
3) Marc. 14, 62. 4) Marc. 10, 37. 5) Marc. 11, 10.

ihm die Pharisäer in den Tagen seiner Kämpfe in Jerusalem die verfängliche, versucherische[1]) Frage vorlegen: „Ist es recht, dem Kaiser Zins zu geben oder nicht?" Die Antwort und Handlungsweise Jesu in diesen hier in Betracht zu ziehenden Fällen stimmt mit der Antwort überein, welche in der Versuchungsgeschichte den Ausschlag giebt: es gilt ihm zu bleiben im Dienste Gottes und den allein anzubeten. Diese in der Versuchungsgeschichte sinnbildlich ausgesprochenen Gedanken sind geschichtlich im Jüngerkreise auf der Wanderung nach Cäsarea Philippi und in den sechs Tagen bis zur Verklärung erörtert worden. Es schliesst sich diesem Zusammenhang aufs beste an, dass auch die Versuchungsgeschichte exegetische Erörterungen des Alten Testaments zu ihrem wesentlichen Inhalt hat.

Der eigentliche Versucher ist aber Petrus mit den Messiaserwartungen, die sein Herz und die Herzen von Tausenden seiner Zeitgenossen erfüllten. Als solchen bezeichnet ihn Jesus ausdrücklich mit der Anrede *σατανᾶ* d. i. Versucher. Insbesondere ist es die zweite Versuchung, in welcher wir die „menschlichen" Gedanken des Petrus in handgreiflicher Anschaulichkeit wiedererkennen, denen Jesus seine „göttlichen" Gedanken entgegenhält, d. h. das, was Gott ihm in's Herz gegeben hat.

Greifen wir von hier aus zurück zu dem Sohnesbewusstsein Jesu, welches als der Ausgangspunkt seines Evangeliums von der Vaterliebe Gottes anzusehen ist. Die Gottessohnschaft ist die Grundlage des religiösen Bewusstseins Jesu. Weil er in Gott seinen Vater erkannte und in ihm seine Heimat, seinen Frieden, seine Beseeligung fand, obwohl auch er wie die andern Menschenkinder im Staube der Erde wandelte, so erkannte er sich selbst als den Sohn. Das ist unter allen Umständen die Grundbedingung seines gesammten Wirkens, seines Heilandsweges, seiner von ihm gewählten Erlöserbestimmung. Als den Christus konnte er sich nur wissen nach dem, was die Geschichte seines Volkes, was Vergangenheit und Gegenwart ihm zuführten;

---

1) *Τί με πειράζετε*; Marc. 12, 15.

die Gottessohnschaft aber war als sein eigenstes Eigenthum aus seinem religiösen Bewusstsein hervorgegangen. Die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern führten weiter dahin, dass Jesus sie auch in dieses Geheimniss seines innern Lebens blicken liess. Das geschieht bei der „Verklärung auf dem Berge".[1]) Die Bedeutung dieser Geschichte ist die Hinweisung auf die Gottessohnschaft. Diese Bedeutung ist freilich nur im Marcus angezeigt, im Matthäustexte jedoch unzulässig, nachdem schon früher (16, 16) das Bekenntniss Petri in der Fassung: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" ausgesprochen war. Das Licht der Verklärung, die Erscheinung von Mose und Elias, die Stimme aus der Wolke sind symbolische Farben der Darstellung, um diesen hochbedeutsamen Gedanken als das Ziel der gesammten Geschichte Jesu auszuzeichnen. Diese symbolische Natur der Verklärungsgeschichte ist so von dem Evangelisten gewollt und beabsichtigt. Deutlich ist in dieser Darstellung zu erkennen, dass es sich hier um alttestamentlich exegetische Aufklärungen handelt, wobei insbesondere Psalm 2, die Bedeutung von Mose und Elias, die Vergleichung Johannes des Täufers mit Elias, die Frage, ob ein Leiden des Menschensohnes geweissagt sei[2]) in Betracht kommen. Das Wort des Petrus, bei welchem er nicht weiss, was er redet, Marc. 9, 5 ff., zeigt, dass Jesus so hoch wie Mose[3]) und Elias gestellt werden soll. Die Stimme aus der Wolke will ihn über Mose und Elias erheben, sodass die Jünger ihn allein zu hören haben (nicht Mose, nicht Elias), und ihn auch, nachdem die Wolke und die Erscheinung geschwunden war, allein sehen.[4]) Diese Auffassung ergiebt sich von selbst, wenn das Markusevangelium allein ohne Seitenblick

1) Marc. 9. 2 ff.

2) Die Frage: *καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἄνθρωπου; ἵωα πολλα παθῇ καὶ ἐξουδενωθῇ;* ist einfach nach dem Marcustext 9, 12 mit Nein zu beantworten. Das war freilich dem Matthäus unmöglich und so erhält der parallele Satz Matth. 17, 12 *οὕτος καὶ ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν* durchaus bejahende Fassung. 3) Vgl. 5. Mos. 18, 18. 4) Marc. 9, 8.

auf die andern Evangelien in Betracht kommt. In Matth. 17, 1—13 hingegen ist die Verklärung eine bedeutungslose Wundergeschichte, wie unzweifelhaft aus den hinzugefügten Zügen V. 6. 7 hervorgeht, da die Jünger von Furcht und Schrecken ergriffen niedersinken und Jesus sie mit wunderhafter Kraft wieder aufrichtet.

Wenn das Marcusevangelium in seiner Verklärungsgeschichte darthut, dass die Gottessohnschaft erst in den letzten Tagen Galiläas den Jüngern und zwar zunächst nur den drei auserwähltesten unter den auserwählten als ein Geheimniss sich erschloss; und den Finger darauflegt, dass sie Niemand sagen dürfen, was sie auf dem Berge geschaut haben, „bis „des Menschen Sohn“ auferstanden sein würde von den Todten“[1]), so dürfte hier die Vorstellung zu Grunde liegen, dass die Jüngergemeinde erst als sie zu ihm als dem verklärten Erlöser hinaufschaute, in ihm den Sohn Gottes erkannte und verehrte. Es wird dies dem geschichtlichen Thatbestand entsprochen haben, wenn auch, was sich ja leicht begreift, die andern Evangelien denselben verschoben haben.[2])

Das Bewusstsein seiner Gottessohnschaft hat Jesus aber stets als Geheimniss seiner Brust in sich getragen. In diesem Sohnesbewusstsein befestigte sich die religiöse Genialität seines Geistes und auf demselben erbaute sich die Lebensaufgabe, der er sich geweiht hatte. Sein religiöses Bewusstsein ist die Quelle seines Messiasentschlusses in der eigenthümlichen Art seiner Auffassung, der Aufrichtung des Reiches Gottes, der Erlösung der Welt!

1) Marc. 9, 9.

2) Vgl. meinen Aufsatz in der Prot. K.-Ztg. 1885. Nr. 5. „Zur synoptischen Frage“ S. 110.

Tertullian's Verhältniss zu Clemens von Alexandrien.

Von

Ernst Noeldechen.

Kannte Tertullian den Clemens, d. i. kannte er seine Schriften? Eine neugierige Frage, könnte man sagen; auch wenn die Antwort zu finden ist, ohne besondern Ertrag für unsere Kenntniss der Zeit; durch weite Kluften getrennt von jenem prinzipiellen Interesse, das sich an die Lehrbewegung der alten Kirche heftet, oder ihrer fortschreitenden Verfassungsgestaltung zuwendet. Am Ende gar eingegeben durch jene öde Tendenz, die Werke ehrwürdiger Männer dadurch gemach zu zerpflücken, dass man den einen als Borger von Nachbarn aufweist und so auch das Mass von Freude, das sie jetzt noch gewähren, abmindert. Das Wahrheitsbedürfniss der Wissenschaft lässt sich freilich so nicht abspeisen: und falsche Glorien einer erträumten Ursprünglichkeit müssten fallen, wenn sie nicht stehen können. Aber die Frage ist in Wahrheit auch ernster, als sie von ferne her scheinen kann. Ja, sollte selbst etwas fallen von der vorgestellten Originalität beider oder eines der Männer, wir würden schadlos gehalten durch einen anderen Erwerb, den der gesteigerten Einsicht in das kirchliche Getriebe der Tage, in die literarischen Werkstätten, aus denen die Lehrschriften ausgingen, in das Leben der noch so jungen „katholischen Kirche". Wir würden gewahr werden, wie die beiden afrikanischen Städte, afrikanisch freilich sie beide mehr nach dem heutigen Sprachgebrauch, in Gedankenaustausch eine mit der andern begriffen

waren, wie der riesige Raum zwischen beiden doch keine Schranke befestigte zwischen beiden grossen Gemeinden und ihren Stimmführern und Lehrern. Auch ein anderweitiger Nutzen einer solchen Untersuchung, sollte sie irgend wie zu sicherem Ergebniss gelangen, lässt sich füglich in Aussicht nehmen. Ist die Chronologie der Schriften der beiden genannten Autoren bekanntlich noch vielfach unsicher und darum ein Entwickelungsgang der Verfasser nur tastend auszumachen, so ist auch auf diesem Gebiete jede Hülfe erwünscht. Mag die Lage der Dinge freilich an jene Gleichungen mahnen, in denen mit zwei Unbekannten zu rechnen ist, man wird eben diese Rechnung versuchen müssen. Auch giebt es eben etliche feste gegebene Grössen, einzelne bestimmte Data bei Tertullian wie bei Clemens. Lässt sich nun mit Bestimmtheit eine Relation beider nachweisen, so kommt zu den gegebenen Grössen bei dem einen und bei dem andern noch ein drittes Gegebenes hinzu, mit dem man, wo gewiss nicht zu völliger, so doch zu annähernder Klarheit wird kommen können. Man wird wohl nicht behaupten können, dass dieser Factor der Rechnung bisher schon genugsam gewürdigt sei.

Eins dürfte von vornherein klar sein, unsere Methodik anlangend. Eine allgemeine Charakteristik der Männer, wie sie aus ihren Schriften genommen wird, möchte sie noch so sehr zutreffen, kann uns unmöglich hier fördern. An solchen ist kaum Mangel. Unsere Erörterung wird gerade das Einzelnste aufsuchen, Gedanken und Anschauungen, die von Haus aus persönlich sich ausnehmen, bei denen sich die Meinung empfiehlt, dass sie nicht ohne weiteres ein unpersönlicher Zeitgeist oder „der Herr Omnes“ geprägt hat. Sollten wir gar Worte ablangen können, so wären sie ja besonders beweisend: nur dass wir uns nicht versteifen dürfen, lediglich solche zu wollen. Denn um ein Abschreiben wird es sich hier eben nicht handeln. Insofern als doch Worte in Betracht kommen, werden es solche zumeist sein, die der heiligen Schrift zugehörig spezifischen Curs gewinnen, Lieblinge des Tags werden und so freilich von Ohr zu Ohr und von Küste zu Küste schwirren. Wir werden aber auch hier

die Wahrscheinlichkeit abwägen, wieweit die schriftstellerische Vermittelung neben jenem Geschwirre wirksam wird; namentlich wo es sich um die Thatsache handelt, dass an von einander entfernten Orten die gleichen spezifischen Schrifttexte pro und contra erörtert werden. Der Strom der öffentlichen Meinung ist schliesslich doch immer ein X, das sich in Einzelfactoren zerlegen lässt: eine mystische Ansteckung, bei der Mund und Griffel in Ruhe wären, geht eben nicht vor sich. Dass der Griffel zwischen Nil und Bagradas doch wohl die wichtigere Rolle spielt gegenüber dem blossen Munde der ξένοι, lässt sich von Haus aus vermuthen.

Dass zunächst die Bücher vom Frauenputz eine Abhängigkeit von Clemens verrathen, ist wohl über allen Zweifel gewiss. Auch Oehler, der sich ja vorsichtig prinzipieller Beurtheilung fernhält, und als Ausleger des Einzelnen sich mit einigen Parallelen begnügt hat, scheint dieser Ansicht schon zugethan. Schon dass der behandelte Stoff so auffällig viel Verwandtschaft zeigt, ist in dieser Beziehung nicht unwichtig. Wohl hat das nivellirende Kaiserreich, zumal in den Metropolen, ähnliche Zustände ohne allen Zweifel geschaffen. Redet Tertullian z. B. über spezifische griechische Ueppigkeit, so beeilt er sich beizufügen, dass sie selbst bei den Numidern schon ihren Einzug gehalten (*de pallio* 4, I 932). Wird das afrikanische Leben somit dem ägyptischen ähneln, so haben wir Grund anzunehmen, dass auch in den christlichen Kreisen verwandte Unsitten einreissen an den Wassern des Nil wie am Bagradas. Haben doch die Commodustage mit ihrem Marciafrieden hier wie dort dazu beigetragen, jene Schleusen zu öffnen, durch welche heidnische Unart in die christlichen Gemeinden einströmte. Da die Aergernisse sehr ähnlich, konnte auch der Einspruch der Lehrer nicht eben unähnlich ausfallen. Aber die verhängten Censuren hangen denn doch andererseits nicht ohne weiteres vom Himmel, wie die Spruchzettelchen gewisser Gemälde des Mittelalters. Je mehr bis in die Einzelnheiten eine Aehnlichkeit oder Gleichheit hervortritt, wird das Verdict der Kritik auf literarischen Zusammenhang lauten müssen

Nun sind der gerügten Missbräuche in der That so viele identisch, von der Polemik gegen Purpur und Crocus bis zur Kritik des verabsäumten Webstuhls, von Ohrring und Beinspange bis zur coquettirenden Schminke, dass es allfällig schwer wird, die zeitgenössischen Männer gleich zwei Palmen zu denken, die in Alexandrien und in Carthago, ohne von einander zu wissen, fern von einander emporwachsen, nur der gleichen Gottesluft und des gleichen Regens theilhaftig.

Der Purpur beschäftigt sie beide. Clemens seufzt gleichsam auf: wie gut wär's, den Purpur zu bannen, besonders jenen purpurnen Schleier, dies Mittelchen der Coquetten (*εἴθε γὰρ καὶ τῆς ἐσθῆτος οἷόντε ἦν ἐξελεῖν τὴν πορφύραν, ὡς μὴ ἐπὶ τὸ πρόσωπον τῶν χρωμένων τοὺς θεατὰς ἐπιστρέφειν* Paed. II c. 10, Sylb. 204. C). Er will Kleider von weisser Farbe, nicht bunte nach Schlangenart: denn den Kindern des Lichts steht die weisse Farbe gut, (Reinkens p. 73). Tertullian, der gelegentlich auch der bunten Naturwolle denkt (pall. I, 929) spielt in der Schrift von dem Frauenputz seinen derben Naturalismus aus, wenn er den Tyrischen Kostbarkeiten (vgl. auch Clem. ed. Sylb. a. a. O) den seltsamen Satz entgegenwirft: was Gott nicht selber geschaffen, sei offenbar von dem Argen; der Herr hätte purpurne Schafe, wo er wollte, sonst gebären lassen. Der grosse „Interpolator", der Satan, verleitet zum Purpur (cult. fem. I, 710). Beide bekämpfen den Crocus, mit dem man die Haare sich gelb färbt, Clemens den Menander citirend:

τὴν γυναῖκα γὰρ
τὴν σώφρον' οὐ δεῖ τὰς τρίχας ξανθὰς ποιεῖν.

(Paed. III, 2 Sylb. 217). Tertullian ist geistreicher, bissiger: man schämt sich der eigenen Abstammung, will deutsch oder gallisch erscheinen. Man gefährdet das eigene Hirn mit diesen schädlichen Säften. Man behandelt das eigene Haupt wie einen Altar der Götzen, indem man den Crocus darauf bringt; man macht sich ein schlimmes Omen mit diesem „flammigen Haupt." (2 cult. fem. I, 721). Man muss es auch beiden lassen, sie nehmen wohl auch abseits

von dem Crocus[1]) diese Haarfrage gründlich, indem sie die Haarfärbemittel der alten Weiber befehden. Wie kann man, ruft Clemens aus, sich die grauen Haare neu anstreichen: die Täuschung wird doch nicht gelingen, die Schlange die Haut nicht abwerfen. Wie unendlich thöricht ist es, die eigenen Ehren zu schmälern, da man alternd und näher dem Ende „dem Alten der Tage" mehr gleich wird" (*ἐπεὶ κᾀκεῖνος ἀίδιος γέρων ὁ τῶν ὄντων πρεσβύτερος. παλαιὸν ἡμερῶν κέκληκεν αὐτὸν ἡ προφητεία* Paed. III, 3; Sylb. 223, C.). So verhöhnt der Carthager die Weiber, die es reut bis ins Alter gelebt zu haben, die die Sündenjugend zurücksehnen und sich schämen zum Herrn zu eilen. Auch die Nutzlosigkeit des Bemühens hat er ganz wie Clemens gekennzeichnet (*Senectus cum plus occultari studuerit, plus detegetur* 2 *cult. fem.* 6, I, 723), während der Hohn auf den Acaciensaft seine eigene bissige Zuthat ist (ib.). Beide lassen sich endlich auch das fremde Haar nicht entgehen. Clemens, sich damit begnügend, die hässliche Idee zu markiren, dass man das Haar von Todten trägt (Paed. III, 11: vgl. Oehl. I 724 Note: *ἀλλοτρίων δὲ αἱ προθέσεις τριχῶν τέλεον ἔκβλητοι, ὀθνείας τε ἐπισκευάζεσθαι τῇ κεφαλῇ τὰς κόμας ἀθεώτατον, νεκροῖς ἐνδιδυσκούσαις πλοκάμοις τὸ κρανίον*). Der Carthager beruft sich, wie Clemens, auf die Ekelhaftigkeit dieses Brauches, (I 724 *pudeat inquinamenti*) doch contrastirt er mit Schauder auch das heilige Haupt einer Christin mit dem unreinen Heidenhaupt, das etwa der Gehenna bestimmt ist! wie mag man solches Haar nur sich auflegen!

Gold und Perlenschmuck sind gleichfalls gemeinsame Themen des Pädagog's wie des „Frauenschmucks". Zum Theil geht hier selbst Clemens die seltsamsten Bahnen, gemahnend an die „purpurnen Schafe" in der Phantasie des Carthagers. Alles Ernsts spricht er aus: dass, weil die Perlen das Meer, das Gold die Erde bedecke, es eine Art Frevel sei, sich diese guten Dinge zu holen (Pädag. II, 12. Sylb. 207, C.) Ich meine, dem Tertullian ist dies diesmal zu einfach erschienen. Er begnügt sich von dem Golde zu sagen", es

---

1) cf. 2 cult. f. cap. 6. I 722. „*quamvis et atrum ex albo conantur.*"

sei eine Erdensubstanz (*terra scilicet, plane gloriosior* Oehler I, 706) werde in „verfluchten Bergwerken" mühselig der Erde entrungen, gewinne seinen imaginären Werth nur durch seine Seltenheit und sei unnützer als das Eisen. Dahingegen begegnen sie sich wieder nahe bei dem kleinen Capitel der Perlen. Beide betonen gleichmässig den widrigen Ursprung des Zierraths. „In erstaunlicher Menge", so hebt Clemens zunächst an, „ist die Perle ins Frauengemach eingebrochen." Sie entsteht aber, belehrt er, in einer gewissen Auster, die der Stechmuschel ähnlich sieht. Ebenso Tertullian, nur dass er die Gienmuschel (*πελωρίς*) einsetzt, und den hässlichen Geruch, wie um Abscheu zu erwecken, besonders nachdrücklich hervorhebt (Clem. Sylb. 206. 208. Tert. Oehl, I, 708). Es gilt auch dies zu beachten, dass beide Schriftsteller gleichmässig die „köstliche Perle" heranziehen, von der die Botschaft geredet hat. (*ἐξὸν ἁγίῳ κοσμεῖσθαι λίθῳ τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ὃν μαργαρίτην ἡ γραφὴ κέκληκέν που* und: *licet margaritum vocetur l. c.*).

Nach alledem will es uns höchst wahrscheinlich dünken, dass Abhängigkeit stattfindet, und zwar wohl des jüngeren Carthagers von dem älteren Clemens. Die grössere Ausführlichkeit, meist auch die geistreichere Behandlung ist auf Seiten des ersteren, der nur die allgemeinere Anregung, nicht die besonderen Gedanken von Aegypten aus zu empfangen scheint. Mehr und mehr zur Gewissheit erhebt sich obige Annahme, wenn nun auch selbst der Ausdruck im einzelnen, oder Einzelnes in der Anlage der Schriften völlig zusammenstimmt. Dahin gehört vor allem der *κόσμος ἄκοσμος* bei Clemens (Päd. II, 11 cf. Oehl. I, 706) mit seiner frappanten Entsprechung bei dem carthagischen Autor (*quem immundum muliebrem convenit dici.*). Da schon so viele Gefährten dieser besonderen Stelle eben gerade auf Clemens uns hinwiesen (s. das unmittelbar Voraufgehende), wird ein Senecaausdruck (*immundissima munditia* bei Oehl. I, 706 Note) nicht von der Ueberzeugung abbringen, dass Clemens und nicht Seneca hier dem Afrikaner vorschwebte. Zumal aber dürfte entscheidend sein der ganz analoge Schluss, den das zweite Buch des „Pädagogen" und das zweite „vom Frauenputz" aufweisen.

Beide reden am Schluss von dem delikaten Punkt der Augenschminke. „Augen geschminkt mit dem Worte!“ (*ὀφθαλμοὶ δὲ ὑπαληλιμμένοι λόγῳ* ed. Sylb, 212, B) ist Clemens' frommer Wunsch. Tertullian, der, wie wir sehen, seinem Stile die Eigenart wahrt, schreibt dies freilich dem Clemens nicht nach. Seinen Wunsch formulirt er anders: „Augen, die mit edler Scham untermalt sind“ (*depictae oculos verecundia* Oehl. I, 734). Das göttliche Wort verspart er sich für einen anderen Gebrauch an demselben Ort. Er will die Reden Gottes als Ohrringe (*inserentes in aures sermones Dei ib.*): auch dies nur Variation des Clemens an gleicher Stelle, der die Ohren durchbohrt sehen will zum rechten Verstande der Wahrheit (behufs rechten heiligen Takts: *ὦτα εἰς αἴσθησιν διατετρημένα*). Einiges ist freilich noch freier aus- und umgestaltet, so doch, dass das Clemensvorbild auch dabei schwer zu verkennen ist. „Die Hand mit Wolle beschäftigt, die Füsse genagelt an's Haus“ (*manus lanis occupate, pedes domi figite*) ist doch nur freie Veränderung der Füsse, „eilend zum Wohlthun“ (*ἐπὶ δὲ τῶν ποδῶν ἡ ἄοκνος εἰς εὐποιΐαν ἑτοιμότης ἐπιφαινέσθω* ed. Sylb. 211, D).

Dieser gleichartige Schluss ist für mich das entscheidendste Argument, und an sich geeignet, unsere kurze Beweisführung abzuschliessen. Doch sei noch flüchtig verwiesen auf die Beinspangen, die beide behandeln (*πέδας δὲ πορφυρίους* Sylb. 209, B *periscelium* Oehl. I, 733) auf den Webstuhl, den beide mit Nachdruck den christlichen Weibern empfehlen (*αἱ δὲ ὀλίγον κομιδῇ τὸ λοιπὸν τῆς ἀμπεχόνης ὑφαίνουσαι* Sylb. 204, C. cf. *manus lanis occupate* Oehl. I, 734), auf die Lasten von Schmucksachen, ganze Vermögen, die man am Leib trägt (*τὰς δὲ καὶ θαυμάζειν ἔπεισί μοι ὡς ἄρα οὐκ ἀποκναίονται τοσοῦτον ἄχθος βαστάζουσαι* Sylb. 210, B; *uno lino decies sestertium inseritur. Saltus et insulas tenera cervix circumfert* Oehl. I. 712) auf die verwandte Betrachtung der Edelsteine (*lapillos et calculos et ejusdem terrae minutalia* Oehl. I, 707: *ἀπεξενωμένης θαλάσσης ἐκβράσματα καὶ τῆς γῆς ἐκψήγματα* Päd. II, 12). Hie und da wird auch eine latentere Anregung vorliegen, wie ich fast das *flammeum caput* (I, 722), obgleich es auf die Haare bezogen wird mit

jenem Clementinischen Schauder über die Symbolik des Purpurs verbinden möchte (*Ἔλλαβε πορφυρέος θάνατος* Sylb. 204, C) und selbst in der eigenthümlichen Zuthat des Lateiners, der Erzählung von den Parthern in Rom und ihrer Verachtung des Kostbaren (Oehl. I, 709) zugleich eine Nachwirkung einer Clementinischen Stelle erkenne (vgl. die Einleitung dieser Geschichte: *apud barbaros quosdam* ... *auro vinctos in ergastulis habent* I, 709 mit Paed. II, 12: *παρὰ τοῖς βαρβάροις φασὶ δεδέσθαι τοὺς κακούργους χρυσίῳ*). Schliesslich sei noch bemerkt, dass selbst die bezeichnende Eheweisung (*solis maritis vestris placere debetis* Oehl. I, 719) in einem ethnischen Citat bei Clemens (*καλὸς ὁ πῆχυς, ἀλλ' οὐ δημόσιος, καὶ κνῆμαι καλαὶ, ἀλλὰ μόνου, φάναι, τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἐμοῦ* Sylb. 204, B) um so mehr sein Pendant oder Urbild hat, als auch Tertullian seine Weisung als die heidnischer Weisheit bezeichnet (*quasi gentilibus dicam, gentili et communi omnium praecepto alloquens vos l. cit.*).

In dieser früheren Schrift von dem Frauenputz möchte sich das christliche Carthago, von Tertullianus vertreten, von dem christlichen Alexandrien, d. i. dessen berufenem Stimmführer, wohl durchgängig am abhängigsten zeigen. Dennoch fehlt viel, dass die Spuren der Einwirkung aufhören, wenn auch der reifende Schriftsteller, immermehr sich entwickelnd in Eigenart, immer weniger als der Nachahmer, immer mehr als der Colloquent und selbst als der Kritiker auftritt.[1]) Es sind namentlich gewisse Schlagworte, an die sich die Debatte der Tage knüpft, und in deren Besprechung ein noch controlirbarer Austausch der Gedanken dieser beiden Zeitgenossen sich vollzogen hat. Ich bin überzeugt dass noch manches erst später sich hier wird entdecken lassen. Auf Voll-

1) Diese Doppelstellung Tertullian's zu Clemens fordert zu einer Vergleichung mit des Carthagers Stellung zu Minucius auf. Auch bei Minucius geht er in die Lehre, bis zu Entlehnungen aus dem Octavius fortschreitend; aber seine Eigenart wird auch hier gegen fremdes Muster rebellisch. Vgl. Ebert: Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix 1868. Auch Ebert: Geschichte der christlich-lateinischen Literatur 1874. p. 31: „der entschiedenste und bedeutendste Vertreter einer entgegengesetzten Richtung.“ Nur gestaltet sich der Gegensatz gegen Minucius mehr formal, der gegen Clemens mehr material.

ständigkeit will wenigstens diese Skizze einen Anspruch nicht machen. Doch ehe wir den „Kritiker“ kennen lernen, gilt es noch einige Vorfragen.

In Sachen des „Pädagogen“ und „Frauenputzes‘, lag die Sache so günstig, dass wir eine bestimmte Schrift des alexandrinischen Mannes als die vornehmliche Grundlage eines Werkes des Carthagers erkennen konnten. Bei der Natur der Schriften des Clemens werden wir kaum erwarten können, durchgängig solche scharfe Beziehung eines in sich geschlossenen Schriftstückes auf eine bestimmte Arbeit des carthagischen Meisters anzutreffen. Die Schrift nämlich des Clemens, welche nun zumeist in Betracht kommt, seine Teppiche haben die Eigenart, dass sie „bunt“, wie ihr Titel andeutet, über zahlreiche Stoffe sich auslassen, und, soviel irgend erkennbar, mit nichten als Ganzes ausgehen, sondern stückweise in namhaften Zwischenräumen der Oeffentlichkeit übergeben werden. Der chronologische Anhalt ist dabei von Haus aus gering; man wird nicht voreilig sagen können: das kannte der Carthager noch nicht: wo starke Aehnlichkeit auftritt, wird vielmehr gerade hier mit Vorsicht die Folgerung gemacht werden müssen: dass die und die Bücher der Stromata bereits in Carthago zu lesen waren.

Um Missverstand auszuschliessen, gilt es noch einen Vorbehalt machen: dass Elemente der Bildungsgemeinschaft sich allerdings auch von selbst verstehen, und wir wollen hier gleich solche andeuten, die minder geeignet erscheinen. Autorenabhängigkeit darzuthun. Das Capitel von der „zweiten Busse“ wäre ein solches Capitel. Alexandrien und Carthago äussern sich wesentlich einstimmig in Bezug auf diesen Punct (vgl. Strom. II, cap. 13 § 56—59 ed. Klotz 158—61, Tertull. poen. 9 Oehl. I 659f.). Nur dass Tertullian, im Begriff schon, den Phrygern näher zu treten, die zweite Busse bereits mit Misstrauen zu betrachten begonnen hat. In der Ausführuug herrscht soviel Freiheit bei den beiden Autoren, dass an eine nothwendige Bezugnahme nicht zu denken ist. Der Ausdruck im einzelnen bietet eine halbe Coincidenz, wenn Clemens nur anscheinend strenger von der „ersten und einzigen“ Busse (§. 56: *ἐπὶ γὰρ τῇ πρώτῃ καὶ μόνῃ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτιῶν κτλ.*). Tertullian in ähnlicher Wendung

von der „zweiten und einzigen“ (*hujus igitur poenitentiae secundae et unius* cap. 9 init.) redet. Einen Beweis für die Bekanntschaft mit Clemens wird man aber hier nicht entnehmen können. Aehnlich steht es z. B. mit der Frage nach dem Liebesmahl. Wir kennen bei Tertullian zwei Etappen seiner eigenen Stellungnahme: den Standpunkt einer gewissen Begeisterung, in der Schutzschrift zum Ausdruck gebracht, und den einer giftigen Abneigung in der späteren Schrift von dem Fasten. Auch Clemens giebt zweimal Kunde von seiner Stellung zur Frage. Auch hier verräth sich die harmonischere Natur darin, dass das frühere und das spätere Urtheil wesentlich dasselbe ist. Schon im Pädagogen scheints ihm bedenklich, gewissen üblichen Schmäusen, wo alles nach Fett und Brühe riecht (*δειπνάριά τινα κνίσσης καὶ ζωμῶν ἀποπνέοντα* Paed. II. cap. 1. Sylb. 141, B.), den Namen Agape zu leihen. Der Herr habe nie diesen Namen in gleicher Weise gemissbraucht. Man nenne das Frühstück und Mahlzeit, man nenne es nimmermehr „Liebe“; auch im siebenten Buche der Teppiche, unzweifelhaft namhaft später, ist seine kurze Kritik die gleiche (*διὰ τῆς ψευδωνύμου ἀγάπης* Sylb. 759 B: vgl. ibid. die *συμποτικὴ πρωτοκλισία*). Tertullian, der (s. das Frühere) unzweifelhaft früh jene Clemenskritik im „Erzieher“ gelesen hatte, hat sich nun in der Schrift an die Praesides über die Agapen geäussert, — soweit seine frühere Zeit in Betracht kommt; auch da blickt selbst etwas Kritik durch in dem Wort von dem Splitter und Balken; doch wiegt der panegyrische Ton vor. Später hat er ja ganz wie Clemens reden gelernt (jej. adv. ps. cap. 16. Oehl. I, 877), oder vielmehr ihn überboten: der heilige Geist ist der Fettglanz bei den Agapen der Psychiker. Er mag hier auch literarisch unter Clemens' Einfluss stehen; beweisbar wird es nicht heissen, dass dieses der Fall ist. Und ähnlich wird es mit anderem stehen, das einen gemeinsamen Geschmack verräth, der auf gemeinsamer Tradition beruhen mag: wenn beide, gleich ernsthafte Kritiker eben auch des äusseren Menschen, die Schuhe der Männer etwa als eine weibische Sache verwerfen (*ἀνδρὶ δὲ εὖ μάλα ἁρμόδιον ἀνυποδησία πλὴν εἰ μὴ στρατεύοιτο* Paed. II, 11. Sylb. 205, D; pedes nudi ... viriles magis, quam in calceis pall. c. 5. I, 949; nur dass hier doch ziemlich sicher die frühere Lek-

türe des „Erziehers" nachwirkt), wenn beide den Schauspielen, den Kränzen gleichermassen zuwider sind.

Aber anders steht es doch wieder, wenn man in der Schrift von den Schauspielen oder in der Schrift von dem Kranze im einzelnen so sehr gleichartige Argumente gebraucht werden. So ist namentlich derselbe Psalm, den Clemens gegen die Schauspiele ausnutzt, bei Tertullian wiederzufinden. Der Fall ist so eigenartig, dass wir näher auf ihn eingehen müssen. Das dritte Buch des „Erziehers" tritt dadurch in ein eigenes Verhältniss zu Tertullians Schauspielschrift (Sylb. p. 254. cf. Oehl. I, 22.

Οὐκ οὖν ἐπὶ τὰς θέας ὁ παιδαγωγὸς ἄξει ἡμᾶς· οὐδὲ ἀπεικότως τὰ στάδια καὶ τὰ θέατρα καθέδραν λοιμῶν προςείποι τις ἄν. βουλὴ γὰρ κἀνταῦθα πονηρά, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῷ δικαίῳ· διὸ καταρᾶται ὁ ἐπ' αὐτῷ σύλλογος. πεπλήθασι γοῦν πολλῆς ἀμιξίας καὶ παρανομίας αἱ συναγωγαὶ αὗται· καὶ αἱ προφάσεις τῆς συνηλύσεως ἀκοσμίας ἐστὶν αἰτία, ἀναμὶξ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνιόντων ἐπὶ τὴν ἀλλήλων θέαν. ἐνταῦθα ἤδη περπερεύεται τὸ συνέδριον. λιχνευούσης γὰρ τῆς ὄψεως χλιαίνονται αἱ ὀρέξεις κτλ.

Die Beziehung auf den ersten Psalm steht durch *καθέδρα λοιμῶν, βουλὴ πονηρά*, verglichen mit *καθέδρα λοιμῶν, βουλὴ ἀσεβῶν* der Septuaginta fest.[1]) Obwohl der Psalm nicht citirt wird, rechnet Clemens doch sichtlich auf sofortiges Verständniss der Anspielung: der „Pestsitz" des ersten Psalmes liegt ihm so bestimmt im Sinn, dass der begründende Satz (*βουλὴ γὰρ κἀνταῦθα πονηρά*) erst hinreichend verständlich wird, wenn man den Gedanken umformt: man kann eben dies Theater mit jenem Pestsitz vergleichen, von dem der erste Psalm schreibt; denn der böse Rath ist auch da (die *βουλὴ ἀσεβῶν* des ersten Psalms). Gerade diese elementarische Einführung mit stillschweigender Berufung auf die Schriftkunde der Leser verleiht dem Satze bei Clemens einen Stempel der Ursprünglichkeit, der es unwahrscheinlich macht, dass er bereits einem anderen nachspricht. Auch das *προςείποι τις ἄν* scheint diesen Gedanken schon auszuschliessen.

1) Septuag. ed. van Ess p. 574.

Sehen wir auf Tertullian, so ist alles bestimmter und ausgeführter. Ausdrücklich wird der Psalm citirt *(invenimus ad hanc quoque speciem pertinere etiam primam vocem David).* Die *cathedra pestium*, das *concilium impiorum*, auch der *justus ille* (*καθάπερ καὶ ἐπὶ τῷ δικαίῳ*) ist da. Dann wird, nachdem die typische Deutung auf die messianischen Tage berührt ist (cf. Oehl. I, 22, Note: über Joseph von Arimathia) mit prinzipiellen Worten die erweiterte Anwendung auf die gegenwärtigen Tage begründet. Denn wenn damals, so wird dann fortgefahren, jene Handvoll Juden als eine Versammlung von Gottlosen bezeichnet ward, um wie viel mehr noch eine so gewaltige Ansammlung des Heidenvolkes. Auch damit noch nicht genug, werden die *cardines* und *viae* des damaligen Theaters (vgl. Kellner 248) auf die einzelnen Ausdrücke des ersten Psalmes bezogen. Alles zeugt dafür, dass wir es mit einer freien Ausführung und handlich geistreichen Ausdeutung des ersten Psalmes zu thun haben, zu welcher Clemens die gröbere Anleitung hergab. Es bestätigt sich wieder jenes Verfahren, das uns schon im Frauenputz auffiel.

Aehnlich verhält es sich auch mit der Schrift von dem Kranze. Es wäre wenig Gewicht darauf zu legen, dass auch Clemens die Kränze verwirft, dass er sie als unnöthig, dann als unerlaubt bezeichnet[1]) (Paed. II, 8. Sylb. 181). Schon darum würde diese Thatsache nicht weit tragen, weil in den Argumenten des Clemens denn doch auch manches mit vorkommt, was Tertullian in seine weitschichtigere Behandlung nicht aufnimmt. Dass vor den Medertagen auch selbst die alten Hellenen diese Thorheit der Kränze nicht kannten (Sylb. 181, B.) oder dass diese Kränze malen die berauschte Frechheit der Zecher, wird dem Tertullian kaum der Bemerkung werth erschienen sein: so sehr tritt dem Theologen jener andere Gesichtspunkt in den markirtesten Vordergrund, dass die Kränze untrennlich mit dem Dienste der Götzen zusammenhängen. Aber nun folgen doch, vergleichen wir, gar manche wichtige Instanzen einer völlig gleichen Be-

1) In der Methodik tritt Tertullians Unterschied von Clemens hier hübsch deutlich hervor: Tertullian bläst zuerst vom Thurme, um dann später sanfter zu tönen. Clemens geht umgekehrt zuerst auf das Unnöthige, dann auf das Unerlaubte.

gründung dieses Widerwillens gegen die Kränze. Auch Clemens weiss zu betonen, dass die Kränze gemissbraucht werden für den Dienst der Dämonen. Auch er liefert den gleichen rationalistischen Einwand: dass die Blumen zum Riechen gemacht sind und darum nicht auf das Haupt taugen, wo keine Nase zum Riechen ist (*εἰ δὲ καὶ ἄρα τι συγχωρητέον, ἀπόχρη τῆς ὀδμῆς ἀπολαύειν αὐτοῖς τῶν ἀνθῶν, μὴ καταστεφανέτωσαν δέ* Sylb. 183, D) *utere itaque floribus visu et odoratu, quorum sensuum fructus est.* Oehl. I, 427); auch er berücksichtigt schliesslich den Dornenkranz des Erlösers und findet es unbillig, sich da mit Blumen zu schmücken, wo der Stifter des Heils nur Dornen hatte (Sylb. 182, A). Auch hier folgt Tertullian, indem er die pikantere Ausführung statt der einfach rührenden giebt, die Clemens vor ihm geliefert hat (*Sic* — mit Dornen — *et tu coronare: licitum est*, etc. Oehl. I 438). Wenn hier wieder das zweite Buch des „Erziehers" (vgl. früher *de cultu fem.*; hier p. 281 f.) sich uns als eine Fundgrube darstellt, in der so viele Anregungen zu den Schriften des Carthagers beisammen liegen, so enthält das Buch von dem Kranze auch wohl noch den anderen Fingerzeig, dass auch der Protreptikos Clemens' Tertullians Lectüre nicht fremd war. Ein Terminus wenigstens, den er braucht, vom Soldaten redend — es handelt sich um den Kranz des Soldaten — scheint mir Clemens ganz abgelauscht (*στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γνῶσις* Sylb. 63, C. cf. de corona I, 444: *si quis militia praeventos fides posterior invenit;* man beachte auch *γνῶσις* und *fides*, den Unterschied hier markirend). Auch das andere erscheint mir als Nachbildung, resp. als bewusste Umbildung, wenn die Sibylle in Clemens' Protreptikos als „prophetisch-poëtisch" bezeichnet wird (*προφητικὴ καὶ ποιητικὴ Σίβυλλα* Sylb. 17, B), Moses bei Tertullian als prophetischer, nicht poetischer Hirte (*propheticus non poëticus pastor* Oehl. I, 431).

In alledem tritt uns der Carthager, der Clemens niemals citirt[1]), doch in gewissem Umfange geradezu als sein

1) Clemens ist auch äusserst sparsam in Anführung christlicher Schriftsteller, während er mit seiner Kenntniss ausserchristlicher Literatur sogar „prunken" soll. Der doppelte Umstand hat ihm bei Zahn, Ignatius, Gotha 1873, p. 513, eine etwas unsanfte Rüge zugezogen.

Schüler entgegen. Er ist geistreicher, kräftiger als der fein wägende Grieche, aber er verdankt ihm zahlreiche Anregungen. Dabei begegnete uns eben, wie verstohlen auch immer der Gegensatz: mit der Gnosis des Alexandriners will er eben nichts zu schaffen haben. Ja der Ausdruck „Gnosis" ist ihm gebrandmarkt für immer; nimmermehr kann dieser Mann bei Valentinus zu Gaste gehen, Marcion einen Riesen nennen, wenn auch einen, der mit Gott kämpft (*οὗτος ὁ θεομάχος γίγας*) oder von Heracleon lernen, wie sein Kollege am Nil. Hier werden die Wege sich trennen, und es fragt sich, inwiefern wir im Stande sind, auch jenen Dialogen zu folgen, die sich, obschon verhüllt, in den Schriften des Carthagers bezeugt finden.

Bemerkenswerth ist zunächst das Verhältniss der Schrift von den „Einreden" zu dem ersten Buch der „Teppiche". „Wie der Heroldsruf in Olympia freilich beruft den Willigen, aber krönt nur den Tüchtigen, so ists eine unwiderlegliche Wahrheit, dass der Logos nicht will, dass der Gläubige sich träge verhalte zur Wahrheit; denn: sucht, sagt er, und ihr werdet finden.[1]) Aber er vollendet das Suchen im Finden, die moderne Geschwätzigkeit (nämlich der Pseudo-Gnostiker) austreibend, dahingegen als gültig befindend ein den Glauben stärkendes Denken." So der Alexandriner, abwägend wie gewöhnlich, die Sachen in der Schwebe lassend, um nicht einseitig, nicht schroff zu werden. In demselbigen Sinne kommt er auch später wieder auf das Herrnwort zurück. Er redet — Stromata IV — vom schmalen Wege des Herrn, von den Gewaltthätigen auch, die des Himmelreich an sich reissen, und verknüpft damit von neuem das: „Suchet, so werdet ihr finden." Er will, dass man sich hält auf dem königlichen Wege, weder nach rechts noch nach links ausbiegend (*μὴ παρεκτρέχων* Sylb. 476, C). Auch im fünften Buche, wie zu zeigen, dass es recht eine Zeitfrage ist, mit der er bestrebt ist, sich abzufinden, muss er noch einmal zurück zu dem — vielumworbenen Worte. Er sagt: das Suchen nach Gott (*ζητεῖν περὶ θεοῦ*), wenn es nicht aus Streitlust hervorgeht, sondern das Wahrheitsverlangen beflügelt, ist für heilsam zu achten (*ἂν μὴ εἰς ἔριν, ἀλλὰ εἰς εὕρεσιν τείνῃ, σωτήριόν*

1) Matth. 7, 7. Clem. Strom. I. cap. 11, §. 51. Klotz, p. 38.

ἐστι·)[1]) Aus ganz anderer Tonart geht nun freilich die Stimme, die am Bagradas laut wird. Es handelt sich um nichts Geringeres, als das Herrnwort zunächst zu entkräften, soweit es eine Anwendung auf die gegenwärtige Zeit gilt. In einem gewissen historischen Anlauf, den er so oft macht, wo es ihm zweckdienlich, wirft er die Frage auf: Wann spricht doch der Herr jenes Wort aus? Antwort: im Anfang der Laufbahn, wo der Vorläufer ja zweifelt, ob er wirklich der Christ Gottes sei (Oehl. II, 10). Die Juden und Heiden stehen draussen: ihnen gilt: klopfet an, so wird aufgethan. Gemäss seiner Methode greift er dann wieder rückwärts, einen verlorenen Posten räumend; es sei! es gilt für die Gegenwart. Dennoch gilt nicht endloses Forschen; man forscht eben, bis man findet, nicht ruhelos und ziellos, wie die Gnostiker. Marcion, Valentin, Apelles rufen je um die Wette: Suchet! Suchet, so werdet ihr finden! (ib. 12). Sie regen den starken Verdacht an: sie suchen, weil sie nie besessen oder weil sie ihre Habe verloren haben (p. 13). Endlich die letzte Cascade. Es sei, es gilt endloses Forschen. Aber bei wem? Bei den Ketzern? Welcher Sklave sucht seine Speise bei Fremden und nicht bei dem Herrn? Welcher Soldat seinen Sold bei einem auswärtigen Fürsten? Wer lässt sich da berichten, wo alles droht zu vernichten? (*instrui, destrui* II, 14) Bleiben wir im eigenen Haus; durchsuchen wir unser Eigenthum; heischen wir nicht Licht bei der Finsterniss. „Ihr habt gesucht und gefunden," ruft er anderwärts den Täuflingen zu (Oehl. I, 640); „ihr habt geklopft, euch ist aufgethan."

Eines ist völlig gewiss, dass hier viel eher ein Gegensatz, als Einstimmigkeit herrscht in der Auffassung. Ist dem Carthager der Abschnitt der Teppiche zu Händen gekommen, wie wir uns überzeugt haben, dass er den „Erzieher" gelesen, so hat dessen mattere Weise allfällig nicht seinen Beifall. Ja, bedenken wir Clemens' Stellung zu der *ψευδώ*-

1) Sylb. 551, A. cf. ib. 550 C.: *τὴν πίστιν λέγω οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην, ἀλλὰ σὺν ζητήσει δεῖν προφαίνειν φαμέν. οὐ γὰρ τοῦτο λέγω, μηδ' ὅλως ζητεῖν· ζήτει γάρ, καὶ εὑρήσεις, λέγει*, worauf dann Citate aus Sophokles, Menander etc., die den gleichen Gedanken empfehlen sollen.

νομος γνῶσις, seine Neigung, Valentin zu citiren, Heracleon beizufallen, so können wir uns nicht leicht der Annahme entschlagen, dass Clemens nicht in letzter Linie dem Afrikaner auch vorschwebt, wenn er diejenigen geisselt, die bei den Haeretikern suchen. Clemens, sofern er ihn kennt, muss ihm sicher als ein halber erscheinen, der das eigene Haus auch verlässt und Licht bei der Finsterniss heischen will. Ja, hier kann es wahrscheinlich werden, dass Clemens ihm darauf gedient hat. Es will nicht unglaublich scheinen, dass schliesslich gar das ἀναίδην des Clemens (Sylb. 551, B) sich in dem Vorwurf der „*impudentia*" spiegelt, die Tertullian, wie es scheint, als ein Brandmal empfindet, das man seinen Bestrebungen aufgedrückt (orat. u. pat. Oehl. I, 573, I, 587). Hauck (Tertull. p. 134, Note) hat wohl richtig angemerkt, dass das Wort *impudenter* den Carthager scheine „verfolgt zu haben." Es liegt das Weitere nicht fern, an Clemens als „Verfolger" zu denken (οὐδὲ μὴν[1]) πᾶσιν ἀναίδην τοῖς λέγουσί τε καὶ γράφουσιν ἔκδοτα τὰ ὦτα παρέχειν χρή). Allerdings würde hiermit vorausgesetzt, dass auch Clemens Tertullian gelesen, was ich bis jetzt nicht weiter erhärten kann. Die Entscheidung wird mit davon abhängen, ob der angenommene Gegensatz, als ein ausdrücklich gewusster, sich auch weiter bestätigt.

Dies ist zunächst der Fall in der Schrift von der Flucht. Doch hören wir zunächst die „Teppiche". „Wenn er wiederum sagt: Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, alsdann flieht in die andere (Matth. 10, 23), so ermahnt er damit nicht, die Verfolgung als ein Uebel zu fliehen, noch als Todesscheue dem Tode sich durch Flucht zu entziehen, will vielmehr, dass wir niemand, nicht anderen, nicht uns selbst Ursache des Uebels werden sollen, auch nicht dem Verfolger und Tödter (Clem. Stom. IV cap. 10. §§. 78. 79. Klotz p. 319, 320); in gewisser Weise kündigt er (Jesus) an, dass er selber beiseite

1) Das μήν in diesem Satze wurde wenigstens nicht widersprechen, „gewiss, allerdings, fürwahr", mehr noch das vorige bekräftigend, als zum Folgenden überleitend. Eher könnten die πολλαὶ φλυαρίαι p. 551, C. auf die „falsche Gnosis" gemünzt scheinen, und damit von Tertullian ganz abführen.

trete; wer aber nicht gehorcht, ist wagehalsig und tollkühn." Er fährt gleich fort: wenn aber der, der einen „Menschen Gottes" tödtet, sich an Gott versündigt, so wird der, der sich selbst dem Tribunal stellt, eben mitschuldig am Vergehen des Tödters.... Wenn er aber selbst noch zum Zórne reizt, wird er vollkommen schuldig, indem er das Thier gleichsam aufbringt. In gleicher Weise auch, wenn er einen Anlass des Kampfes giebt, der Geldstrafe, des Processes, der Feindschaft, ermöglichte er die Verfolgung. Darum ist uns geboten, an nichts von den Dingen des Lebens krampfhaft uns festzuhängen, sondern dem, der den Rock nimmt, auch den Mantel zu geben; nicht nur, damit wir an uns selber leidlos verharren allein, sondern damit wir nicht, die ihr Recht gegen uns geltend machen, vor Gericht streitend erbittern und durch unser Verschulden die Lästerung des Namens zu Wege bringen.

Wir haben die drei Punkte äusserlich kenntlich gemacht, um die es sich hier handelt. Es ist erstens die biblische Stelle, die von der Flucht handelt; es ist zweitens die vom Rock und vom Mantel; es ist drittens die von der Lästerung. In jeder dieser drei Beziehungen ist der Carthager vom Alexandriner geschieden. Die „Flucht von der Stadt zur Stadt", wohl freilich schon ein altes Capitel, allerdings in polycarpischen Tagen schon in Kleinasien abgehandelt[1]), ist ihm je länger je mehr ein Dorn im Auge geworden. Hier (de fuga c. 6; Oehl. I, 471) legt er zunächst sich wieder auf die exegetisch-historische Seite. Das Fluchtmandat wird eingeschränkt: es geht eben nur die Apostel an und passt nur auf ihre Zeit und Verhältnisse (*Hoc in personas proprie apostolorum et in tempora et in causas eorum pertinere defendimus* p. 472). Er sucht dies durch mancherlei Gründe z. Th. nicht ohne Geschick, z. Th. durch Kniffe zu stützen. Auch darauf lässt er sich ein, dass der Herr selber eine Zeitlang sich seinen Verfolgern entzogen, aber nach demselben Grundsatze, welchem gemäss er seine Apostel ermächtigt, zu fliehen: dass er nämlich seine Lehre vollenden wollte (cap. 8. Oehl. I, 475; cf. Clemens a. a. O. § 78: *τρόπον γάρ τινα προςαγέλλει ἑαυτὸν*

1) „denn also lehret das Evangelium nicht." Brief der Smyrnaeer.

περιίστασθαι, s. auch oben: Beiseitetreten Jesu). So kommt er auch auf „Rock und Mantel", gleichfalls sehr anticlementisch. „Ich werde den Mantel geben dem, der mich nicht bedroht; wenn mich jemand bedroht hat, werde ich auch den Rock mir zurückfordern (I, 488). Jedes Wort des Herrn ist nach bestimmter Norm zu beurtheilen. Man muss nicht alles auf alles ziehen (*Omnium jam nunc domini sententiarum sunt et causae et regulae. Termini non in infinitum nec ad omnia spectant*). Das letzte der Geschosse des Clemens liess er bereits früher abprallen: die „Lästerung" nämlich „des Namens" (des *nomen christianum*; cf. *ne nomen blasphemetur* idol. 14. Oehl. I, 90). Verwandtes aber bringt er auch hier (*quaerimur a nationibus et timemus ne turbentur nationes* I, 468 cf. *publicaris, inquit.* I, 478). Nach alle dem vermuthe ich schliesslich, dass ein *quidam* bei ihm Clemens ist. „*Immo, inquit* — so sagt er — *praeceptum implevit fugiens de civitate in civitatem. Sic enim voluit quidam, sed et ipse fugitivus, argumentari, et qui proinde nolunt intellegere sensum domini illius pronuntiationis ut eam ad velamentum timiditatis suae utantur* (I 471. 472). Ich vermuthe, dass unter den *auctores*, speziell unter den *presbyteri*, die sich schimpflich, wie er überzeugt ist, vor nicht lange auf die Flucht begeben, ihm eben der Mann vorschwebt, der ihn frühzeitig angeregt, dessen Sammethand gegen die Ketzer ihm danach schon Anstoss gegeben, und der in der ersten Reihe steht derer, die jetzt ihm zu thun geben (cf. Euseb. VI c. 3. Neander I, 1168). *οἴκους μὲν ἐξ οἴκων ἀμείβοντα, πανταχόθεν δὲ ἐλαυνόμενον* Eus. ed. Schwegler 204). Dass er ihn nicht nennt, ist begreiflich; dass der Mann hervorragend, scheint die Stelle selbst darzuthun, die ihn als einen Choragen anderer zu verrathen scheint. Die Beziehung wird wahrscheinlich heissen, so lange bis es gelingt, einen andern Mann namhaft zu machen, der ähnlich, wie der ehrwürdige Clemens sich über Matth. 10 geäussert und sich dann der Verfolgung entzogen hat.

Verstärkt wird zunächst die Annahme, dass Tertullian den Clemens gelesen und jene Lehre der „Teppiche" nicht will, auch durch das Buch Scorpiace, welches, wie sonst darzuthun, in der Nähe der Fluchtschrift entstanden ist. In

den „Teppichen" redet Clemens auch u. a. ausdrücklich von dem Worte des Herrn: Matth. 10, 32. Nach seiner vermittelnden Art zwischen Grosskirche und Gnosis — führt er den Heracleon ein als „Valentin's namhaftesten Schüler." Derselbe unterscheide ausdrücklich ein doppeltes Bekennen des Meisters: eines in Glauben und Wandel; ein anderes mit gesprochenem Wort Strom. IV, c. 9. §. 73. Klotz 317. (*τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν τῇ φωνῇ.*) Die letztere Art des Bekennens, die vor den Behörden geschehe, (*ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται*) hält die grosse Menge für die einzige Art desselben, aber mit nichten mit Recht (*οὐχ' ὑγιῶς*), denn dieses Bekenntniss können auch die Heuchler ablegen. Andererseits haben nicht alle Apostel dieses Zeugniss abgelegt; Matthäus, Philippus, Thomas und Levi starben, ohne je so bekannt zu haben. Die andere Art des Bekennens erscheint somit als die wichtigere, schlechthin allgemein verbindliche (*καθολική*, die andere *μερική*). Die *μερικὴ ὁμολογία*, die vor den Behörden zu leisten ist, folgt der ersten, wo's nöthig ist (*ἕπεται ἐὰν δέῃ*). Man wird mit Worten bekennen, nachdem man vorher mit der gesammten Denkart (*τῇ διαθέσει*) bekannt hat. Und schön, sagt Heracleon weiter, hat der Herr gesprochen vom *ὁμολογεῖν ἐν ἐμοί*, während er von den Verläugnenden redend den Objektscasus (*ἐμέ*) gesetzt hat (a. a. O. §. 74). Denn die einen, wenn sie mit dem Worte bekennen, verläugnen ihn thatsächlich, indem sie mit der That ihn nicht bekennen, „in ihm" bekennen dagegen, die praktisch in seinem Bekenntniss leben: „in welchen" auch er „bekennt", nachdem er sie selber ergriffen (*ἐνειλημμένος αὐτούς*) und nun von ihnen gehalten wird (*ἐχόμενος ὑπὸ τούτων*): weshalb sie ihn gar nicht verläugnen können. Dahingegen verläugnen ihn diejenigen, die nicht „in ihm" sind; denn er sagt nicht: wer verläugnet „in mir" sondern wer „mich" verläugnet. Nachdem er so Heracleon eingeführt (*κατὰ λέξιν* §. 73) erklärt er zunächst seine Zustimmung (*τὰ μὲν ἄλλα φαίνεται ὁμοδοξεῖν ἡμῖν*); nur das eine vermisst er, dass Heracleon einen Gedanken nicht noch ausdrücklich hervorgehoben: dass nämlich, „so zu sagen (*ὡς ἔπος εἰπεῖν*) jenes feierliche Bekennen des Mundes sei

eine gedrängte praktische Sinnesänderung (*ἀϑρόα κατὰ τὴν πρᾶξιν μετάνοια*) am Ende des Lebens und ein wahres Bekenntniss zu Christus unter Mitzeugniss der Stimme.“ Und so erscheine das Martyrium als eine Reinigung von Sünden in Herrlichkeit (*ἀποκάϑαρσις ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης* ib. §. 76).

Tertullian sagt nun unzweifelhaft das Gegentheil von Heracleon. „Man kann sich nicht als Christen bekennen, wenn man nicht in Christus ist“ (Scorp. I, 519). Heracleon meinte unter dem Beifall des Clemens, man könne sich (mit dem Munde, wie auch Tertullian dies meint) zu Christus bekennen, ohne „in Christus“ zu sein. Dahingegen: „Wer geläugnet hat, dass er ein Christ sei, hat ‚in Christus‘ geläugnet, indem er geläugnet hat nämlich, dass er in Christus sei, sich als Christen verleugnend“ lautet die zweite Behauptung am Bagradas. Heracleon, unter dem Beifall des Clemens, hat auch dieses bestritten: „in Christus“ läugnen sei Unsinn. Endlich sagt der Carthager: der Herr hätte einfach auch sagen können: es kommt auf das Bekennen an: das „in mir“ oder „mich“ sei gleichgiltig. Wenn er hiermit als Ausleger wohl wirklich das Richtige trifft, (vgl. H. A. W. Meyer, Commentar zu Matth. 1844, p. 213) so sagt doch auch davon Heracleon unter Clemens' Beifall das Gegentheil: auf der Unterscheidung von *ἐμέ* und *ἐν ἐμοὶ* beruht seine ganze Erörterung (vgl. namentlich Clem. l. c §. 74).

Somit dürfte wohl klar sein: Tertullian kennt jene Stelle des Heracleon sehr genau: und widerlegt sie Schritt für Schritt. Auf Clemens zusätzliche Worte geht er dagegen nicht ein. Hat er nun darum eine Originalstudie des Valentinusjüngers gemacht und wie Clemens an der Quelle geschöpft? Wir glauben: mit nichten. Seine Schrift gegen die Valentinianer zeigt ihn fast gänzlich als Abschreiber aus dem Buche des Rhonegelehrten. Keine sonst ist so unselbständig. Wir werden ihm hier schwerlich mehr zutrauen. Um so mehr werden wir diesen Glauben verweigern, je mehr wir bereits bisher gesehen haben, wie er sonst bei Clemens zu Gaste geht. Oder: sollen wir das andere annehmen: er betrete eine via trita, auf der man massenweis geht in Carthago? Die Debatten von Hinz und Kunz in der

Didostadt spiegelten sich bei ihm? Auch dies ist nicht minder unwahrscheinlich. Es ist eine ganz bestimmte Schriftstelle, die er, so zu sagen, in Arbeit nimmt: dieselbige Schriftstelle liegt auf dem Alexandrinischen Amboss; selbst eine weitgehende Annahme über die popular-exegetische Thätigkeit, deren man sich in Carthago beflissen, würde doch hier kaum ausreichen, die vorliegenden Data aufzuhellen: dies Schritt für Schritt Folgen gegenüber Heracleon's Auslegung. Wir werden bei dem Gedanken stehen bleiben: Clemens ist hier seine Quelle. Und warum schweigt er hier vom „Zusatz" (*ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἐπέστησεν* a. a. O. p. 318 ganz oben) des Clemens? Weil dies erstens zu seinem Angriff nicht taugt auf die kreuzflüchtige Gnosis, und weil Clemens' ganze Manier ihm nicht hinreichend congenial ist. In gewissem Sinne freilich lässt sich sogar das andre behaupten, dass er weiterhin in der Scorpiace auch Clemens theilweis verwendet. Die *ἀποκάθαρσις ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης* (Klotz 318 unten), als welche Clemens das Martyrium kennzeichnet, hat immerhin ein gewisses Pendant an dem Tertullianischen Satze: *Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur* (Scorp. Oehl. I, 529). Zu dem schönen Gedanken des Clemens: „das Martyrium höchste Leistung der Liebe" hat der Afrikaner sich nie aufgeschwungen.

In „Fuga" und „Scorpiace" erkennen wir somit einen Höhenpunkt seiner Gegnerschaft gegen den Mann, der im ägyptischem Osten ihm gleichzeitig ein literarischer Führer der Christen, der Christen der Grosskirche war. Die Städte rivalisiren an Menschenfülle, an politischer Bedeutung im Reiche; auch die Choragen der Grosskirche, — soweit Tertullian noch dazu gehört, zollen ihren Tribut dem allgemeinen Lose der Menschheit, fast immer nur durch den Gegensatz der aufeinanderplatzenden Meinungen die Strasse des Fortschritts zu finden. Von hier aus beginnt nun die Zeit jener stärksten montanistischen Bitterkeit des Carthagischen Lehrers. Die Opposition gegen Rom, zumal gegen dessen Kallist, tritt immer mehr in den Vordergrund. Wenn Clemens dem Tertullian, wenn wir lernen zwischen den Zeilen zu lesen, als ein Mann der Halbheit sich darstellt, mit den Phi-

losophen und Ketzern halb Freund und ohne das Eisen des Zeugensinns, so ist ihm Kallist freilich schlimmer, dieser seltsame „Apostoliker", dessen Erlasse in ein Hurenhaus passen (de pud.). Aber Nachklänge des literarischen Gegensatzes gegen den Alexandriner sind doch da. Gerade an gewissen biblischen Stellen, Lieblings- und Schlagworten der Tage, werden wir ihn noch handlich verfolgen können. Jenes „Fresser und Weinsäufer", das trübe Beiwort, gegeben dem Heiligen Israels, hatte den Alexandriner beschäftigt (Strom. III c. 6. §. 52. Klotz 241, u.): er verwendet es gegen eine scharfe Willküraskese. (ib.: *οὐχὶ καὶ οἱ παλαιοὶ δίκαιοι εὐχαρίστως τῆς κτίσεως μετελάμβανον*;) Das Wort wird in Schwung gekommen sein, in diesem bestimmten Zusammenhang, vielleicht wenigstens gerade durch Clemens. Dass es thatsächlich im Schwang ist, zeigt Tertullian bis zum Ueberfluss. (de jej. I. 855, 862): die Gegner brauchen das Wort in diesen späten Tagen des Autors geradeso wie einst Clemens: in antiasketischer Absicht. Das Hauptquartier dieser Gegner ist jetzt ohne Zweifel in Rom: als ihr Vorläufer erscheint aber immerhin Clemens: gegen ihn hat der Carthager zu streiten, auch nachdem er längst heimgegangen. Das „Wachset und mehret euch", dieser Segen des Genesisbuches steht auf einem ähnlichen Blatte. Clemens verwendet ihn mehrfach (Strom. III, c. 4. §. 37. Klotz 231; c. 17. §. 101; Klotz 271), ein warmer Anwalt der Ehe (Strom. VII. Sylb. p. 741), ohne das Wort zu verrenken und als niederen Standpunkt zu brandmarken. Bei Tertullian dagegen sinkt dieses Wort sehr im Preise: das Ende der Zeiten hat dieses Wort ihm ausgehöhlt (*At ubi et Crescite et redundate, evacuavit extremitas temporum monog.* Oehl. I, 771, vgl. auch neben mehrerem pud. I 828); es ist ein überwundener Standpunkt. „Besser freien als Brunst leiden" (1. Cor. 7) hat seinen freien Curs bei Clemens (Strom. III. c. 15. §. 97; Klotz 268); Tertullian muss es mehrfach umständlich bemängeln (monog. I, 764; vgl. andere Stellen bei Oehler Index zu 1. Cor. 7, 9) und auch Dido selber mit aufrufen, *quae maluit uri quam nubere.* Auch in Auffassung eines historischen Punktes widerspricht der Carthager direkt dem, der einst doch seinen Griffel be-

flügelt: Philippus und Petrus sind Eheleute in der Anschauung des griechischen Meisters (*Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν* Strom. III. c. 6. § 52. Klotz 241, u.). *Petrum solum invenio maritum ... Ceteros cum maritos non invenio* ... (pud. I, 773) ist des Carthagers Entgegnung. Auf Ausserkanonisches lässt er, im Unterschied von Clemens, sich eben nicht ein. In vielen oder allen diesen Punkten werden in dieser späteren Zeit des Carthagers sich Mittelglieder zwischen beide Autoren einschalten; die römische Gegnerschaft liegt ihm näher als der verstorbene Clemens. Dass er ihn als Gegner kennt, und noch als Todten bestreitet, ist mir auch hier nicht zweifelhaft.

Ich bin der Meinung, dass die im Obigen beigebrachten Instanzen, die ich zum Theil für recht stark halte, sich ansehnlich vermehren liessen. Ich will hier noch vier Punkte berühren: 1) in der früheren Epoche Tertullian's die immerhin bemerkenswerthe beiden gemeinsame Verwerfung des Vergnügens, die selbst den Ausdruck ähnlich greift. Vgl. das *καταμεγαλοφρονεῖν* Strom. III. Sylb. 451. D. mit Tert. spect. Oehl. I, 60: *quae major voluptas quam fastidium ipsius voluptatis?* 2) Vgl. Strom. III, Sylb. 450: *ὑγιαίνειν ἄμεινον ἢ νοσοῦντα περὶ ὑγιείας διαλέγεσθαι* mit Tert. patientia I, 587: ***Itaque velut solatium erit disputare super eo quod frui non datur, vice languentium, qui, cum vacent a sanitate, de bonis ejus tacere non norunt.*** 3) *φύσει ψυχρὸν ὄντα τὸν ἐγκέφαλον* Paed. II. Sylb. 181, A mit der Diatribe über *ψυχή* und *ψῦχος*,[1]) wo ja Hicesius citirt wird: doch konnten ihm immerhin sehr wohl diese Dinge im Zusammenhang seiner Lectüre des „Pädagogen" interessant werden. Dass er das zweite Buch gerade sehr gut kannte, haben wir früher gesehen. 4) Die gleichnissweise Heranziehung der Auswahl von Purpurnüancen. Strom. IV. Sylb. 655, A: *αὐτίκα πορφύραν ἐξ ἀντιπαραθέσεως ἄλλης πορφύρας ἐκλεγόμεθα.* Vgl. pud. Oehl. I, 807: *in vestibus purpura oculandis ... Cum putaveris recte conciliasse temperamenta colorum et credideris comparationes eorum inter se animasse erudite etc.*

1) Oehl. II, 597.

Ueber die Einheitlichkeit der Didache.

Von

Lic. Dr. **Bratke.**

Professor Holtzmann hat durch eine Studie in den Jahrb. f. prot. Theol. 1885. I, 154—166 über die Didache und ihre Nebenformen der Forschung über diesen Gegenstand eine wesentliche Bereicherung zu Theil werden lassen. Durch sorgfältige Vergleichung des Textes der Didache mit dem Barnabasbrief, der von Bickell herausgegebenen apostolischen Kirchenordnung, dem 7. Buch der apostolischen Constitutionen und dem von Gebhardt'schen Fragmønt der lateinischen Uebersetzung der Didache ist er zu dem Resultate gelangt, „dass Didache c. 1—6 den gemeinsamen Stoff nur in relativ ältester Form darbietet.“ Im Princip ist er hierdurch auf die Seite von Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1885) und Krawutzcky (Theol. Quartalschr. 1884) getreten, welche ihrerseits die ursprüngliche Einheitlichkeit der Didache bestreiten. Obwohl ich weder Ersterem ganz, welcher mehrere montanistische Ueberarbeitungen annimmt, noch Letzterem in seiner Hypothese von einer antiebionitischen Quellenschrift zu folgen vermag, so bin doch auch ich zu der Ueberzeugung gelangt, dass mit Harnack (Texte und Unters. II. Bd. H. 1. 2) an der Einheitlichkeit der von Bryennios aufgefundenen Didache nicht festgehalten werden könne, sondern dass dieselbe die Redaktion aus einer alten Quellenschrift über die zwei Wege und einem späteren Zusatz sei. Es möge mir erlaubt sein, unter Verweisung auf das schon Bekannte meine Bedenken aufzuzählen.

A. 1. Holtzmann (158 ff.) hat nachgewiesen, dass die apostolische Kirchenordnung vom Barnabasbriefe nicht abhängig sei; die Verwandtschaft zwischen Beiden löse sich dadurch, dass sie eine gemeinsame Grundlage haben. Er zählt ferner Stellen auf, wo das 7. Buch der apostolischen Constitution mit dem Texte der Didache gegen den Barnabasbrief, die apostolische Kirchenordnung und das von Gebhardt'-sche Fragment übereinstimmt. Umgekehrt führt Harnack (II, 210 f.), ohne das berechtigte Gewicht darauf zu legen, eine Reihe von Fällen auf, wo die apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der apostolischen Constitution. gegenüber der Didache einen gemeinsamen Text bieten. Denselben Nachweis hat Krawutzcky (551—573) in seiner Weise geführt und noch erweitert. Nun besitzen wir bereits von Bickell (Gesch. des Kirchenrechts I. 1843. cf. Herzog: R.-E. I, 562. 2. Aufl.) eine vortreffliche Kritik der apostolischen Kirchenordnung, deren Ergebniss auch Harnack vollständig unterschreibt, indem er sagt (II, 196): „Er hat richtig erkannt, dass die Schrift von den acht Büchern der apostolischen Constitution. unabhängig ist, obgleich sie sich mit dem 7. (theilweise auch mit dem 8.) Buche so stark berühre. Er hat auf die Verwandtschaft mit dem Barnabasbrief aufmerksam gemacht, und sein Urtheil dahin abgegeben, dass, wie es scheine, weder der Barnabasbrief noch viel weniger die apostolischen Constitution. unmittelbare Quelle unserer Kirchenordnung gewesen seien, sondern eine dritte mit dem Briefe des Barnabas in Zusammenhang stehende Schrift, welche sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als dem des 7. Buchs der apostolischen Constitution. bekannt gewesen sein mag." Combinirt man diese Unabhängigkeit der apostolischen Kirchenordnung von dem 7. Buch der apostolischen Constitution. mit der Thatsache, dass Beide an den meisten Stellen mit der Didache, an mehreren aber gegen dieselbe unter sich selbst übereinstimmen, und überlegt man, dass der Barnabasbrief diese gemeinsame Grundlage nicht gewesen sein kann, so folgt daraus, dass alle vier Schriften aus einer und derselben Quelle geschöpft haben müssen. Die gemeinsamen Abweichungen der apostolischen Kirchenordnung und des 7. Buchs

der apostolischen Constitution. beziehen sich aber auf Stellen in den ersten Kapiteln der Didache, Textgleichheit und Textverschiedenheit von Barnabasbrief und Didache bewegen sich ebenfalls in dem Rahmen von D. c. 1—6 bis auf die Stelle D. c. 16, 2 = B. 4, 9. Darnach liegt die Annahme nicht fern, dass die gemeinsame Urschrift eine D. c. 1—6 analoge Form gehabt haben wird.

2. Das Verwandtschaftsverhältniss zwischen dem Barnabasbrief und unserer Didache erklärt sich in befriedigender Weise nur unter der Annahme, dass Beide eine gemeinsame Grundlage gehabt haben. Schon der Umstand, dass gerade über den Punkt des Prioritätsrechtes der einen oder anderen Schrift unter den Forschern ein unausgleichbarer Hiatus herrscht, lässt der Ahnung Raum, dass der Ausgleich und die Wahrheit auf einem bisher neutralen Gebiete liegt. Es sind Stellen vorhanden, in welchen die Ursprünglichkeit des Barnabasbriefes in die Augen springt (19, 5 = D. 2, 7 19, 11 = D. 2, 7. 19, 9. 10 = D. 4, 1. 19, 12 = D. 4, 10). Andrerseits frage man sich, ob unter Anlegung desselben Massstabes der Klarheit in Stellen wie D. 4, 13 = B. 19, 11. D. 3, 3 = B. 19, 4 noch von einer Priorität und Selbständigkeit des Barnabasbriefes die Rede sein könne. Die Unverständlichkeit, ja Absurdität des Zusammenhanges, mit welcher an diesen letzten beiden Stellen der Barnabasbrief Parallelen zur Didache bietet, involvirt geradezu das Verbot anzunehmen, dass der Verfasser die Didache vor Augen gehabt hat, und nöthigt uns zu der Behauptung, dass er einen ihr nur ähnlichen Text benutzte. Es kommt hierzu die schon oben bemerkte Proportion, in welcher sich die apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der apostolischen Constitution. theils zur Didache theils zum Barnabasbrief befinden. Darnach bieten bald alle vier denselben Text, bald zwei gegen die andere und so fort, sodass sich ihr gegenseitiges Verhältniss im einzelnen Falle leicht zurückführen lässt auf den Modus der Benutzung einer gemeinsamen Grundlage. Endlich ist noch zu constatiren, dass der Barnabasbrief ebenso wie das von Gebhardt'sche Fragment und die apostolische Kirchenordnung D. c. 1, 3—6 nicht kennen. Da nun der Barnabas-

brief c. 18—21 nur D. c. 1—6 verwerthet hat, so dürfen wir schliessen, dass ihm eine ähnliche Quelle vorlag, mit deren Inhalt er nach Beendigung seiner selbständigen Ausfhrungen c. 1—17 sich noch nachträglich (cf. den Anfang von c. 18: *μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχὴν*) eingehender auseinandergesetzt hat.

3. Clemens Alexandrinus mag allerdings unsere Didache kennen. Das einzige Citat aus derselben (Str. I, 100 ed. Pott. = D. 3, 5) stimmt aber mit dem Text nicht genau überein. Nun lässt sich nachweisen (cf. meine demnächst erscheinende Abhandlung über die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen), dass derselbe die grösste Sorgfalt auf die wörtliche Textreproduktion fremder Schriften verwendet. Es ist daher wahrscheinlich, da uns die Lesart unserer Didache sonst in vortrefflicher Weise überliefert ist, dass er mit der von ihm citirten *γραφὴ* eine andere Urkunde gemeint hat.

4. Es muss bezweifelt werden, dass Athanasius mit der im 39. Festbrief aufgeführten *Διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων* unsere heutige Didache gemeint hat. Nachdem er nämlich an der genannten Stelle (Migne t. 26, 1438) die kanonischen Schriften aufgezählt hat, fährt er fort: „*Ἀλλ' ἕνεκάγε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι δὴ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὡς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπώμενα δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Σοφία Σολομῶντος, καὶ Σοφία Σιρὰχ, καὶ Ἐσθὴρ, καὶ Ἰουδὶδ, καὶ Τωβίας, καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων, καὶ ὁ Ποιμήν.* Die genannten Bücher sieht der Kirchenvater als geeignet an, Denen, welche mit dem Christenthum in nähere Berührung treten und daher Katechumenen werden wollen, als Lesebücher propädeutischer Art zu dienen. Und in der That passt diese kleine Bibliothek vorzüglich für die Katechumenen. Denn die alttestamentlichen Schriften sind theils erbaulich, theils enthalten sie gewinnende Erzählungen von der augenfälligen Providenz Gottes über die Seinen. Und auch der Hirte des Hermas bewegt sich um den einen Hauptzweck, Busse, diese unerlässliche Bedingung für den

Eintritt in das Himmelreich, zu predigen. Dass aber unsere Didache in den Kreis dieses Stoffes für den Katechumenen-Unterricht gehören sollte, ist unbegreiflich. Unmöglich konnte ein Athanasius als Lesebuch für die christlichen Proselyten eine Kirchenordnung empfehlen, deren grösster Theil Anordnungen über Taufe, Abendmahl, sonntäglichen Gottesdienst und Verfassungsangelegenheiten enthält. Das widerspricht ja der christlichen Pädagogik aller wie jener Zeiten. Nicht blos Dinge, welche die Kirche als Arkandisciplin hütete, hätten diese Anfänger in der christlichen Erkenntniss zu hören bekommen, sondern auch Verordnungen von apostolischer Autorität, welche den thatsächlichen Verhältnissen des 4. Jahrh. fast fremd waren, so die Subordinirung des Amtes unter das Charisma, der Mangel jeder hierarchischen Unterscheidung beim Gottesdienst. Nennt Athanasius schon den ihm viel näher liegenden Barnabasbrief nicht, offenbar weil er wegen seines internen Inhaltes als Handbuch für die Katechumenen ungeeignet schien, so durfte er auch die Lektüre unserer heutigen Didache für dieselben nicht empfehlen. Wie Harnack richtig sagt, lässt die Angabe des Athanasius auf moralische Belehrungen schliessen, und solche finden sich D. c. 1—6 und an einigen Stellen von c. 7—16.

5. Die Stichometrie des Nicephorus, welche auf eine sehr alte Vorlage zurückgeht, nennt eine Schrift gleiches Namens wie Athanasius, nur ist das von Letzterem aus kritischen Gründen hinzugesetzte „καλουμένη“ wieder gestrichen. Die Angabe von dem Umfang der Apostellehre lässt aber, wie auch Harnack (I, 13) zugiebt, auf ein um ein Drittel kleineres Volumen schliessen, als es uns in der heutigen Didache vorliegt.

6. Das von Gebhardt'sche Fragment der lateinischen Uebersetzung der Didache stimmt im Titel vollständig mit der Tradition des Athanasius und Nicephorus überein, bietet aber eine Textgestalt, welche von der unserer heutigen Didache stark abweicht und die Gedanken und Bilder, die sich einzeln im Barnabasbrief, unserer Didache, der apostolischen Kirchenordnung und dem 7. Buch der apostolischen Constitutionen finden, zusammen in grösster Vollständigkeit darbietet. Wie

schon erwähnt, kennt es ebenso wie Barnabasbrief und apostolische Kirchenordnung D. c. 1, 3—6 nicht. Und gerade in diesem offenbar späteren Zusatz unserer Didache finden wir deren einzige Verwandtschaft mit dem Hirten des Hermas (mand. II, 4—6). Nach alledem scheint die lateinische Uebersetzung des von Gebhardt'schen Fragmentes einen sehr alterthümlichen und ursprünglicheren Text darzubieten als unsere Didache. Die wichtige Instanz dieses Fragmentes ist von Harnack noch nicht berücksichtigt worden.

7. Rufinus übersetzt auffallender Weise den Titel bei Eusebius (H. eccl. III, 25: *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαὶ*) mit doctrina, quae dicitur apostolorum, d. h. er verändert in kritischer Weise dessen Text zu Gunsten der Tradition des Athanasius. Nun wiederholt er an anderer Stelle (exp. i. symb. 36—38) die Bestimmungen des Athanasius über den Kanon. Nur setzt er an Stelle des Buches Esther die Bücher der Makkabäer und an Stelle der *διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* die „duae viae". Dass letztere beiden Schriften in engstem Verwandtschaftsverhältniss zu einander gestanden haben müssen, ist unbestritten. Der Titel „duae viae" passt aber nur auf die moralischen Belehrungen der Didache, nicht jedoch zu deren kirchenordnungsmässigen und cultischen Bestimmungen. Er auch deutet auf eine Schrift, die wir vorhin aus inneren Gründen bei Athanasius voraussetzen mussten. Harnack (I, 22) hält es selbst für wahrscheinlich, dass Rufinus dieselbe Schrift wie Athanasius meinte, hilft sich aber im Uebrigen über die Schwierigkeit, dass im Abendlande eine Schrift von den zwei Wegen existirte, die mit unserer Didache jedenfalls nahe verwandt, dabei aber selbstständig und nicht identisch mit ihr gewesen sein kann, durch einiges Fragen zu weiteren Beweisen über die Einheitlichkeit der Didache hindurch.

8. Wie Rufinus so kennt auch Lactanz (Epit. div. inst. c. 59) im Abendlande eine Erörterung über die zwei Wege, welche wie v. Gebhardt (bei Harnack II, 282—286) wahrscheinlich gemacht hat, den ersten Kapiteln der Didache analog war und auf das von ihm herausgegebene lateinische Fragment der „Apostellehre" zurückgeht.

9. Eusebius (H. eccl. III, 25) citirt eine Schrift unter dem Titel „*τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί*," Pseudo-Cyprian (de aleatoribus) bietet die Ueberschrift „doctrinae apostolorum," beide also den Plural. Dass Eusebius unsere Didache meint, wird einstimmig behauptet. Aber auch Pseudo-Cyprian muss zum wenigsten Quellenschriften derselben gekannt haben, da sein Text ziemlich stark an Didache 4, 14. 14, 2. 15, 3 anklingt. Zieht man nun meine vorher angeführten Instanzen in Erwägung und bedenkt die ungewöhnliche Thatsache, dass die Handschrift des Bryennios zwei Titel führt, so liegt eine Folgerung nahe genug: Der Plural, welchen Eusebius und Pseudo-Cyprian gebrauchen, rührt davon her, dass Beide zwei Schriften kannten, von welchen die ältere den Titel *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, die jüngere den Titel *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* führte, oder aber — was wahrscheinlicher ist — dass Beide das Bewusstsein davon sich bewahrt hatten, unsere heutige Didache sei die Redaktion aus einer alten Quellenschrift und einem späteren Supplement. Dass diese Auslegung des Plurals nicht gerade unerhört sei, geht daraus hervor, dass schon Lagarde (bei Bunsen, Anal. II, 41) — wie ich nachträglich bemerkt habe — gemeint hat, *αἱ τῶν ἀποστόλων διδαχαὶ* seien nicht ein sondern zwei Bücher.

10. Das von Zahn (Forsch. III, 280 f.) herbeigezogene Irenaeus-Fragment berichtet: „Diejenigen, welche den zweiten Verordnungen der Apostel sich angeschlossen haben, wissen, dass der Herr ein neues Opfer im neuen Bunde gestiftet hat." Von einem solchen ist in der That Didache c. 14, also in dem zweiten Theil derselben, die Rede. Unter den correlaten „ersten" Verordnungen der Apostel die neutestamentlichen Schriften zu verstehen, geht schwerlich an. Denn nicht einmal im Lapidarstil wird man auf dieselben die Bezeichnung eines Codex von Verordnungen anwenden können. Dazu kommt, dass der Titel eine gemeinsame und einmalige Kundgebung der Zwölfe andeutet. In der ganzen altchristlichen Literatur existirt aber kein Schriftstück, welches jenen Titel so sehr verdiente, als unsere Didache. Die Wendung

„zweite Verordnungen“ erklärt sich dann sehr natürlich, indem wir annehmen, dass Pseudo-Irenaeus mit den ersten Verordnungen die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* mit den zweiten Verordnungen die spätere *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* (D. c. 7—16) resp. die Redaktion beider gemeint hat. Dieses Zeugniss fällt um so mehr ins Gewicht, als der Verfasser wahrscheinlich in Alexandria sich befand.

Ich resümire die Ausbeute der äusseren, sicheren Zeugnisse in den wichtigen Satz: Das Abendland, vertreten durch das von Gebhardt'sche Fragment, Lactanz und Rufinus, ebenso wie die ägyptische Kirche, vertreten durch Barnabasbrief, Clemens Alexandrinus, apostolische Kirchenordnung und Athanasius, kennen eine Schrift von verwandtem Titel und Inhalt wie unsere Didache resp. die im Orient durch Eusebius und die apostolischen Constitutionen bekannte Kirchenordnung, die mit der letzteren aber schwerlich identisch gewesen ist und vor ihr den Eindruck der Ursprünglichkeit macht.

B. 11. Um zu den inneren Gründen überzugehen, so finden sich Widersprüche in unserer Didache. — c. 1, 3—5 oder das unbedingte Gebot der Freigebigkeit contrastirt mit c. 1, 6, wo die Klausel hinzugefügt wird „bis du erkannt hast, wem du gibst“, sowie mit c. 12, wo über die Verweigerung der Gastfreundschaft gegenüber den falschen Propheten eine Belehrung gegeben ist. Ferner, c. 2 beginnt mit den Worten: *δευτέρα δὲ ἐντολή.* Nach einem entsprechenden ersten Gebot sieht man sich aber vergeblich um. Denn die Worte c. 1, 3: *τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη* leiten die Ausführung des ganzen Themas von den zwei Wegen ein, und mit c. 2 wird nicht das Gebot der Nächstenliebe zergliedert nach Abfertigung der Gebotes der Gottesliebe (c. 1, 3—6) sondern einfach der positiven Seite desselben die negative hinzugefügt. Mit Recht hat daher Hilgenfeld (I, 82) angenommen, dass jener Phrase eine Interpolation des Redaktors vorausgegangen sei. Diese Hypothese gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass, wie schon bemerkt, die apostolische Kirchenordnung und das von Gebhardt'sche Fragment c. 1, 3—6 auslassen.

12. Wiederholungen kommen vor in c. 1, 3—6 verglichen mit c. 4, 5—9 und 15, 3. 4.

13. Es sind gravirende Gründe für Aegypten als Abfassunngort unserer Didache (Harnack II, 158 f.) vorhanden. Andererseit finden sich Elemente, welche die alexandrinische Herkunft so gut wie ausschliessen. Von dem Abendmahlsbrot wird c. 9, 4 gesagt, dass es zerstreut war „auf den Bergen“. In Aegypten giebt es aber keine Berge. Ferner die starke Anlehnung an die hagiographische Literatur des späteren Judenthums im Wortvorrath, rhetorischer Diktion und in der Ethik (c. 6, 3 sogar direktes Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch cf. 1. Cor. 10), auf der anderen Seite der Mangel jeder Christologie wie überhaupt jedes speculativen Interesses des Verfassers sind jener Hypothese über den Ursprung sehr ungünstig, zumal wenn man den Charakter des etwa gleichzeitigen Barnabasbriefe mit unserer Didache vergleicht.

C. Wägt man alle die angeführten Punkte in ihrem Zusammenhange, so wird man sich gegen die Annahme nicht verschliessen können, dass eine alte Urschrift existirt hat, welche moralische Vorschriften für den einzelnen Christen enthielt und von ihrer Herkunft den Namen „Lehre der zwölf Apostel“ kurz „Apostellehre“, von ihrem Inhalt aber den Titel „die zwei Wege“ führte, dass ihr Inhalt sich im Wesentlichen mit D. c. 1—6 deckte, vielleicht aber auch die moralischen Elemente von c. 7—16 und Einiges aus dem Schluss c. 16 (cf. Barn. c. 4, 9) enthalten hat, und dass sie später durch eine Gemeindeordnung bereichert worden ist, welche wir heut in D. c. 7—16 in der Hauptsache noch besitzen. Ob der Verfasser dieser letzteren „Lehre des Herrn“ mit dem Redaktor des ganzen Leitfadens für das Leben des einzelnen Christen wie der Kirche identisch sei, oder nicht, wird sich schwerlich sicher entscheiden lassen. Die Urschrift liegt der Zeit nach noch vor dem Barnabasbrief, vielleicht auch vor dem Hirten des Hermas, da D. 1, 3—6, die einzige Parallele zu Letzterem, sich als spätere Interpolation herausstellt, und sie dürfte aus Aegypten stammen gemäss den Argumenten, welche für den ägyptischen Ursprung der

ganzen Didache geltend gemacht werden. Der zweite Theil oder die Gemeindeordnung resp. die Redaktion unserer Didache muss jedenfalls schon vor Clemens Alexandrinus, wahrscheinlich aber noch vor der Blüthezeit des Gnosticismus ins Werk gesetzt worden sein. Ihre Herkunft ist möglicherweise Syrien. Dorthin passen nicht blos die Hügel, auf denen das Brod für die Eucharistie wächst, sondern auch das Bild, welches unsere Didache von den Aposteln und Propheten entwirft. Denn was Lucian (de m. Pereg. c. 11—16) von dem in Syrien umherwandernden Peregrinus erzählt, ist ein vortrefflicher Commentar zu den kirchlichen Voraussetzungen unserer Didache. Dort können sich auch leichter judenchristliche Traditionen erhalten haben. Ferner eignet sich die geflissentliche und singuläre Besprechung des Prophetenthums und Pseudoprophetenthums in der Didache jedenfalls sehr gut in eine Umgebung wie die Syriens, wohin die Vorgeschichte des montanisischen Enthusiasmus gereicht haben kann. Dazu kommt schliesslich, dass auch Harnack (III, 242) es nicht unwahrscheinlich findet, dass die syrische *Διδασκαλία* (= Ap. Constit. lib. 1—6) auf unsere Didache resp. deren Quellen zurückgeht (cf. besonders *μὴ δίγνωμος μή δίγλωσσος* D. c. 2, 6 und Bunsen, Anal. I, 238. 8). Die allerdings oberägyptische Doxologie am Schlusse des Vaterunsers c. 8 bildet keinen entscheidenden Gegengrund gegen die syrische Herkunft. Denn dieselbe Formel kommt auch in den Abendmahlsgebeten (c. 9, 2. 4) vor und kann sehr wohl von diesen erst in das Vaterunser eingedrungen sein. Harnack (II, 168) ist selbst nicht abgeneigt, gerade die eucharistischen Danksagungen für syro-palästinensisch zu halten.

Mag man einzelne meiner Gründe nicht für beweiskräftig halten wollen, für die Behauptung reichen sie alle aus, dass verschiedene Text-Recensionen der Didache existirt haben müssen, und dass unsere heutige nicht die älteste, aber eine den enthusiastischen Kreisen der Kirche nahestehende ist.

Ueber die theologischen Schriften des Boethius.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Wie verhängnissvoll für zahlreiche Stücke der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des griechischen und römischen Alterthums der Mangel an handschriftlicher Bezeugung im Allgemeinen wie das Fehlen zeitgenössischer Zeugnisse im Besonderen geworden, bedarf keines Nachweises. Bei keinen Schriftwerken aber hat wohl dieser Mangel einen länger dauernden und eifriger geführten Streit um die Echtheit zur Folge gehabt, als bei den unter dem Namen des Anicius Manlius Severinus Boethius überlieferten theologischen Schriften. Wenn in unseren Tagen durch sorgfältigere Erforschung der Ueberlieferung, Hervorziehung mancher versteckter und bisher unbeachtet gebliebener Beziehungen oder auch durch Auffindung von früher unbekannten zeugnisskräftigen Schriftresten manches Dunkel auf dem Gebiete griechisch-römischen Schriftthums aufgehellt worden ist, manches namenlos oder unter falscher Aufschrift umlaufende Schriftstück des Alterthums seinem ursprünglichen Verfasser wieder hat zurückgegeben werden können, so ist dies in einer ausgezeichneten, wie mir scheint, noch lange nicht genügend beachteten Weise bei denjenigen theologischen Schriften der Fall, welche des von der geschäftigen Sage mit dem Strahlenkranze des Blutzeugen geschmückten Boethius Namen tragen. Noch im Jahre 1860 hatte Friedrich Nitzsch in seiner, wie es schien, die Streitfrage zum Abschluss bringenden Schrift „Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften“ die völlige Unechtheit

der letzteren nachgewiesen, und seine Ansicht war, hauptsächlich wohl auch durch die Zustimmung Huber's[1]) und Brandis'[2]), „längst in den breiten Strom der öffentlichen Meinung aufgenommen", derzufolge über die Verwerfung der Schriften, wie es in einem verbreiteten Handbuch heisst, „heutigen Tags unter Urtheilsfähigen nicht der leiseste Zweifel mehr sein" sollte: als im Jahre 1877 durch das von Usener, dem die Kirchengeschichte schon so manche überaus werthvolle Förderung zu danken hat, veröffentlichte und erschöpfend erläuterte *Anecdoton Holderi* die ganze bisherige Entwickelung der Streitfrage mit einem Schlage als eine wesentlich verfehlte erwiesen, die Beweisführung der Früheren wenn nicht völlig überholt, so doch in den wichtigsten Stücken abgeändert und beschränkt wurde.[3]) Es erscheint mir daher nicht unwichtig und dem Ziele und Zwecke dieser Jahrbücher entsprechend, hauptsächlich auf Grund der Schriften der beiden genannten Gelehrten einmal eine möglichst klare, prüfende Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frage zu geben, um womöglich dadurch der von hervorragenden Philologen gewonnenen Ueberzeugung von der Echtheit der des Boethius Namen tragenden theologischen Schriften auch unter protestantischen Theologen zur Anerkennung zu verhelfen.

---

1) J. Huber, Johannes Scotus Erigena. München, 1861. S. 23.

2) Brandis, Geschichte der griechischen Philosophie. Berlin, 1864. Bd. II, S. 420.

3) Trotzdem behauptet Th. Stangl höchst auffällig noch im Jahre 1883 in seiner Abhandlung „Pseudoboethiana" (Neue Jahrb. f. Philol. Bd. 127, S. 295): Gegenüber „dem frommen Glauben des ganzen Mittelalters, Boethius sei in Wort und That ein begeisterter Verfechter speciell christlicher Anschauungen und ein Märtyrer seines katholischen Glaubens gewesen, hält die moderne Kritik, auch der unbefangenen protestantischen und römisch-katholischen Theologen, seit Arnold's „Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie" (Frankfurt 1700) an der aus den Schriften des Mannes geschöpften Erkenntniss fest, dass er, als Schriftsteller wenigstens, dem Christenthum gegenüber eine völlig zurückhaltende Stellung einnimmt." Sollte dem Schreiber dieser Zeilen bei seinen Forschungen im Boethius Usener's *Anecdoton Holderi* vom Jahre 1877 völlig unbekannt geblieben sein?

Dass die unter des Boethius Namen überlieferten Schriften, welche sich vornehmlich mit den Lehren von der Dreieinigkeit und von der Person Jesu Christi beschäftigen, für die Entwickelungsgeschichte der christlichen Glaubenslehren von grosser Bedeutung sind, ist eine allgemein anerkannte Thatsache. „So haben z. B. bei der Erörterung des Problems von der Realität der allgemeinen Begriffe, der Beweise vom Dasein Gottes, der Antinomie zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Präscienz, der Terminologie der Lehre von der Dreieinigkeit und dieses Dogmas überhaupt, ferner der Lehre von den Eigenschaften Gottes (z. B. von der Ewigkeit) alle Scholastiker unter dem unmittelbaren oder mittelbaren Einflusse der theologischen Schriften gestanden, welche den Namen des Boethius an ihrer Stirn tragen" (Nitzsch, a. a. O. S. 4). Ist dies in dem angedeuteten Masse der Fall, so handelt es sich bei der Frage über den Verfasser bezw. die Echtheit oder Unechtheit dieser Schriften nicht mehr bloss um Thatsachen der römischen Alterthumskunde von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung, sondern, wie Nitzsch mit Recht hervorhebt, „um die richtige Würdigung eines bedeutenden Factors der mittelalterlichen Theologie". Den Grund dafür, dass die in den letzten Jahrzehnten auf die Ermittelung und Klarlegung des wahren Sachverhalts gerichteten, an sich in mehrfacher Beziehung werthvollen Bemühungen, besonders von G. Baur[1]), Obbarius[2]) und Suttner[3]), die Untersuchung nicht zum Abschluss bringen konnten, sieht Nitzsch (S. 5) in dem Umstande, dass sie nicht umfassend genug und hinsichtlich der Einzelheiten nicht eingehend genug waren.

Wie der letzte grosse Römer, der den Ränken seiner Feinde zum Opfer fiel und von dem arianischen Gothenkönige Theoderich 525 (oder 524) zum Tode verurtheilt und hingerichtet ward, gerade auf Grund der seinen Namen tragen-

1) *De Anicio Manlio Severino Boethio, christianae doctrinae assertore.* Darmstadt, 1841.

2) In der Vorrede zu seiner Ausgabe von Boethius' *Consolatio philosophiae.* Jena, 1843.

3) Jahresbericht über das bischöfliche Lyceum zu Eichstätt 1852.

den, wichtige Stücke der rechtgläubigen katholischen Kirchenlehre behandelnden theologischen Schriften durch die Sage zum Blutzeugen für die rechtgläubige Wahrheit und zum Heiligen der katholischen Kirche wurde, hat Nitzsch (S. 13—19) anschaulich dargelegt. „Severinus Boethius wurde zum heiligen Severinus, und als solcher wird er (vielleicht seit der Zeit des Langobardenkönigs Liutprand — im achten Jahrhundert — und auf Veranlassung desselben) zu Pavia und in anderen italienischen Gemeinden am 23. October verehrt" (S. 17). Unmittelbar nach diesen Nachweisungen, denen nur ein kurzer Abschnitt über die Lebensumstände des Boethius voraufgeht, wendet sich Nitzsch zu den Schriften desselben, im Besonderen (S. 23 ff.) zu den theologischen.

Auf Grund der zweibändigen, kritisch völlig werthlosen[1]) Migne'schen Ausgabe des Boethius bezeichnet Nitzsch folgende neun Schriften als unecht oder doch von zweifelhafter Echtheit:

1. *De unitate et uno.*
2. *De rhetoricae cognatione.*
3. *Locorum rhetoricorum distinctio.*
4. *De disciplina scholarium.*
5. *De unitate trinitatis.*
6. *Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.*
7. *Quomodo substantiae bonae sint.*
8. *Brevis fidei christianae complexio.*
9. *Liber de persona et duabus naturis.*

Sehen wir von der zweiten und dritten Schrift als hier ersichtlich nicht in Betracht kommend gänzlich ab, sowie auch von der vierten, die, anerkannt unecht, von Teuffel[2]) zwar für ein Werk des dem 13. Jahrhundert angehörenden Brabanter Mönchs Thomas erklärt wird, obschon Obbarius (a. a. O. S. XIX) diese von Thomasius zuerst 1662 ausgesprochene Ansicht als unwahrscheinlich zurückgewiesen hatte, und achten

1) Vgl. u. A. Thomas Stangl, „Pseudoboethiana", a. a. O. S. 194.

2) Teuffel, Geschichte der römischen Literatur. Leipzig, Teubner. 2. Aufl. 1872. § 470, 8. S. 1088.

wir auf die vier von Nitzsch aus jener Neunzahl ausgesonderten vier theologischen Schriften:

1. *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii (de unitate trinitatis).*

2. *Utrum pater et filius etc.* (cf. sub Nr. 6).

3. *Brevis fidei christianae complexio.*

4. *De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*

Diese Zusammenstellung ist nicht ohne Bedenken. Warum die zuvor als siebente aufgezählte Schrift *Quomodo substantiae bonae sint* hier ausgesondert wird, dafür lässt sich kein stichhaltiger Grund anführen. Nitzsch behauptet zwar (S. 24, Anm. 1), sie „geht uns eigentlich gar nicht an, weil sie weder christlich-theologischen Inhalt hat, noch irgend etwas enthält, was nicht ebenso gut ein Neuplatoniker, wie ein Christ sagen konnte"; doch entgegnet Usener (a. a. O. S. 53) mit Recht: „Zur ‚Theologie' des Boethius gehört sie gar sehr". Aber, was nicht minder bei jener Ausscheidung unbeachtet geblieben ist, das Zeugniss der Handschriften verwehrt es uns ganz handgreiflich, diese Abhandlung von der ersten, zweiten und vierten zu trennen. Ja freilich die Handschriften! Nitzsch war in dieser Hinsicht übel daran; er war auf Ausgaben angewiesen, welche ohne scharfe Sonderung und Prüfung der handschriftlichen Ueberlieferung Echtes und Unechtes durcheinander aufwiesen. Vergeblich schaute er noch nach einer zuverlässigen, den wahren Wortlaut wirklich gewährleistenden Ausgabe aus. Daher zum Theil sein Schwanken in der Auswahl der Schriften, daher bei ihm (S. 24 und 25) die verwirrende Mannigfaltigkeit und Unsicherheit in den Aufschriften der fraglichen theologischen Werke. Durch Peiper's 1871 bei Teubner erschienene, allen streng philologischen Ansprüchen in durchaus befriedigender Weise genügende Ausgabe der *Consolatio philosophiae* sowohl wie der *Opuscula sacra* sind wir über diesen unerwünschten Zustand hinweggehoben; Peiper hat, worin Usener ihm völlig Recht giebt (a. a. O. S. 49), in der Streitfrage über die theologischen Schriften vorerst das Zeugniss der Handschriften sprechen lassen. Wir kennen

nunmehr genau die Ueberlieferung und sind durch dieselbe allein schon in den Stand gesetzt, über die Anzahl der hier in Betracht kommenden Schriften, sowie über Reihenfolge und Zugehörigkeit der einzelnen zu der Sammlung Boethianischer Schriften ein sicheres Urtheil abzugeben. Danach ist zunächst die von Nitzsch an dritter Stelle genannte *Brevis fidei christianae complexio* oder, wie die Schrift in Peiper's Ausgabe (S. 175) handschriftlich genau bezeichnet ist, *De fide catholica*, welcher Nitzsch gleichfalls (S. 159—170) eine eingehende Untersuchung gewidmet hat, um schliesslich die Unechtheit derselben überzeugend darzuthun, durchaus von den übrigen zu trennen. Auch Peiper hat hier noch nicht völlig klar gesehen, wie aus Usener's a. a. O. S. 56 u. 59 gegebenen sorgfältigen Nachweisungen hervorgeht. Die bei Peiper an vierter Stelle stehende Schrift ist unbedingt dem ursprünglichen Zusammenhange fremd.

Die Tegernseeer Hdschr. (10. Jahrh.), auf Grund deren hauptsächlich Peiper die von ihm an die fünfte Stelle gesetzte Schrift *Contra Eutychen et Nestorium*, trotz des ausdrücklich für Boethius zeugenden Cod. Bamberg. II (11. Jahrh.), für verdächtig erklärte, ist nämlich rein zufällig ohne die genannte Schrift und weist jene vierte Abhandlung ohne Ueberschrift auf. Während nun in der Einsidler Hdschr. (10.—11. Jahrh.) die Ordnung gestört ist, in der Berner Hdschr. 510 (9.—10. Jahrh.), Vat. Alexandr. 592 (E. d. 10. od. Anf. d. 11. Jahrh.), Florent. s. Croce 23, 12 (10. Jahrh.), Ambros. (10. Jahrh.), Laurent. 14, 15 (11. Jahrh.), S. Gall. 768 und Flor. S. Marco 167 (12. Jahrh.), Vatican. 567 (11. Jahrh.), und 4250 (13. Jahrh.), Vat. Alexandr. 1975 und Ottobon. 99 (13. Jahrh.) die Schrift *De fide catholica* an vierter Stelle ohne Aufschrift steht, — ein Umstand, der von Usener (S. 49) für um so gewichtiger erklärt wird, „je näher es lag, die Titulatur der übrigen Schriften, welche sie umgaben, auf diese zu übertragen“ —; die aus dem 12. Jahrh. stammende Gothaer Hdschr. aber statt einer Aufschrift die Bemerkung *ista epistola in aliis libris non invenitur* bietet, so gewährt uns der genannte Cod. Vatic. Alex. 1975 (13. Jahrh.) einen wichtigen, überraschend klaren Einblick in die Ge-

schichte der Ueberlieferung dieser vierten Schrift. Die Handschrift enthält, wie Usener S. 59 mittheilt, „nach der zu Anfang defecten *Consol.* f. 42 *Incipit prologus annitii* u. s. w. tr. I, f. 45[r] *Incipit liber secundus ad iohannem dyaconum ecclesie romane. utrum pater* usf. tr. II bis f. 45[v] *intuere* (p. 167, 66 Peip.); f. 46[r] beginnt *alba sunt* (p. 173, 145 P.) .... *tamen bona* d. h. Schluss des tr. III: zwischen f. 45 und 46 sind also zwei Blätter ausgefallen und damit der Anfang des tr. III. Auf derselben Seite f. 46[r] beginnt tr. IV ohne allen Titel (am Rand steht von der wenig jüngeren Hand des Scholiasten *de nomine et adventu Christi*) und wird f. 49[v] zu Ende gebracht. Und was folgt nun? f. 50[r] beginnt (wie f. 46[r]) *alba sunt* ... *bona*, fährt aber dann fort *Incipit liber contra euticen et nestorium eiusdem ad eundem iohannem. Anxie* usf. (zweimal, nach f. 50 und 54 ist ein Blatt verloren gegangen) bis 58[v] *Explicit liber boetii de sc̃a trinitate deo gratias.* Den Rückschluss auf die Vorlage wird Jeder machen“. Auch die Handschrift, nach welcher Gislebert de la Porrée[1]) vor 1142 zu den theologischen Abhandlungen eine zusammenhängende Erläuterungsschrift schrieb, kennt die vierte Abhandlung nicht, ebenso wenig wie ein in einer Vaticanischen Handschrift des 11. Jahrhunderts befindlicher Commentar zur Arithmetik des Boethius.[2])

Es bleiben somit die in Peiper's Ausgabe unter den Nummern I, II, III, V stehenden Abhandlungen, deren Aufschriften folgende sind:

I. *Anicii Manlii Severini Boethii ex consl. ord. patricii de sancta trinitate. Domino patri Symmacho de trinitate Boethius.* Diese Aufschrift erklärt Usener (S. 15, Anm. 12) für undenkbar und belehrt uns darüber folgendermassen: „In den Handschriften sind hier mehrfach ganze Zeilen der Vorlagen an falsche Stellen gerückt worden, am stärksten im Gothanus; etwas Aehnliches ist die verkehrte Wiederholung von *de trinitate* in TE. Mit voller Sicherheit lässt sich der detail-

1) Vgl. über die Commentare dieses hervorragenden Auslegers der theologischen Schriften des Boethius und sehr berühmten Zeitgenossen und Gegners des Abälard die wichtigen Mittheilungen Usener's in diesen Jahrbüchern V, S. 183—192.

2) Vgl. Usener, *Anecdoton Holderi*, S. 56, Anm. 3.

lirte originale Titel aus den Abweichungen der Handschriften herstellen: *Anicii Manlii Severini Boethii v. c. et inl. ex cons. ord. ac patricii ad Quintum Aurelium Memmium Symmachum v. c. et inl. ex cons. ord. ac patricium socerum. Domino patri Symmacho Boethius.* Die Inhaltsangabe *de sancta trinitate* ist ebenso wenig ursprünglich wie *quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*".

II. *Anicii Manlii Severini Boethii v. c. et inl. ex consl. ord. patric. ad Johannem diaconum utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.*

III. *Item eiusdem ad eundem quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona.* — Im *Commentum bernense* findet sich die bezeichnende Aufschrift: *Liber tertius eiusdem de substantiis quomodo* etc.

IV (V). *Liber contra Eutychen et Nestorium.* — Cod. Bern. 618 (C): *Boetii adversus Nestorium et Eutichen pro persona et natura. Johanni diacono.*

Auf Grund der Thatsache, dass nur diese vier Schriften und nicht mehr von den theologischen im Cod. Vatican. Alexandr. 208 (10. Jahrh.), ebd. 1855 (11. Jahrh.), S. Gall. 134 (11. Jahrh.), Florent. s. Croce 22, 10 (11. Jahrh.), Valenciennes n. 169 (12. Jahrh.), Laon n. 123 (14. Jahrh.), unter den jüngeren Handschriften in der Vaticanischen 4251 (13.—14. Jahrh.), die deswegen besonders hervorzuheben ist, weil sie, „wie die starke Verderbniss und im tract. V zahlreiche Lücken zeigen, aus einem alten und verwitterten Exemplar abgeschrieben ist", überliefert sind, zieht Usener nach strengen philologischen Grundsätzen folgende Schlüsse (a. a. O. S. 40): „Die Streitschrift über die Naturen Christi (tr. V) hat das gleiche Anrecht auf Echtheit wie die drei ersten Tractate, welche Peiper dem Boethius vindicirt hat. Diese vier Abhandlungen waren offenbar vom Verfasser selbst zu einem kleinen Bande vereinigt worden und wurden bis zum 9. Jahrhundert als geschlossene Sammlung fortgepflanzt. Erst dann wurde in ein Exemplar durch Zufall die Schrift *de fide Christiana* verschlagen, welche vor dem Buch gegen Eutyches und Nestorius (tr. V) ihre Stelle fand".

Diese theologischen Schriften nun sind in neuerer Zeit, insbesondere durch Nitzsch, dem Boethius abgesprochen worden. Den Hauptgrund für dieses Verwerfungsurtheil sieht Nitzsch (S. 26) „in der Unvereinbarkeit dieser Schriften mit dem philosophisch-theologischen System des Boethius, welches wir aus dessen zweifellos echten Schriften einigermassen zu erkennen vermögen". Für Nitzsch's und aller früheren Forscher Kenntniss war Alcuin's und Hincmar's von Reims aus dem Ende des achten, bezw. Mitte des neunten Jahrhunderts stammendes Zeugniss für die theologischen Schriften, des ersteren für Abhdlg. I, des letzteren für I, II und V, das älteste, und man muss zugeben, dass die zeitliche Entfernung dieser Zeugen von dem Zeitalter des Boethius eine recht bedeutende ist. Von den Zeugnissen der Schriftsteller des späteren Mittelalters kann als beweisend in engerem Sinne selbstverständlich keines genannt werden, nur verdienen vielleicht des Mönchs Bruno zu Corbie (10. Jahrh.?) gelegentliche Aeusserungen um desswillen Beachtung, als er der erste gewesen zu sein scheint, der „einen bedeutenden Abstand zwischen dem philosophischen Dialog (d. h. der Consol. phil.) und den theologischen Abhandlungen, die vollständig orthodox sind, entdeckte". Auch die Urtheile der Neueren können wir zumeist auf sich beruhen lassen. Am weitesten ging jedenfalls Hand, und in seiner Gefolgschaft Obbarius, mit der Behauptung, Boethius sei überhaupt kein Christ gewesen. „Nachdem es Schenkl[1]) übernommen hat" — so lautet Usener's entschiedene Erklärung (S. 50) — „diese aus geschichtlicher Unkenntniss entsprungene Meinung in aller Form zu widerlegen, wäre ein weiteres Wort Verschwendung. Es versteht sich, dass Boethius, auch wenn er nicht Symmachus' Schwiegersohn wäre, nicht offner und nicht einmal verkappter Heide sein konnte". Mit warmer Ueberzeugung haben G. Baur (a. a. O.) und Suttner (a. a. O.) die vielumstrittenen theologischen Schriften für echt erklärt, und ihnen ist in neuester Zeit, unbeirrt durch das Ansehn der gegnerischen Stimmen,

1) In den Verhandlungen der XVIII. Versammlung der Philol. Schulm. und Orient. in Wien 1858, S. 81 ff.

— was Usener (S. 49) ihm hoch anrechnet — R. Peiper[1]) für Abhdlg. I, II, III beigetreten.

Nach meiner Ueberzeugung ist der Werth der alten Zeugen von Nitzsch sehr unterschätzt worden; er stellt es in Abrede (S. 36), dass die Zeugnisse den Thatsachen gegenüber, die sie erhärten sollen, als alt zu betrachten seien, ja er glaubt ihnen jeglichen geschichtlichen Werth absprechen zu müssen, weil „sie sich an eine Continuität von früheren Erwähnungen nicht anschliessen, sondern plötzlich hervorspringen". Aber dies ist kein stichhaltiger Grund. Ich habe in anderem Zusammenhange[2]), zur Erklärung derselben Thatsache, auf ganz gleichartige Beispiele, wie sie uns nämlich die Ueberlieferung des Harpokration, Hesychios, des Briefes an Diognetos und der Historiae des Q. Curtius Rufus bietet, hingewiesen, könnte ausserdem auch Hippolytos' berühmtes Werk *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* namhaft machen, das von Niemandem, auch nicht gelegentlich, als eine Schrift desselben genannt wird, aus welchem nirgends auch nur ein Bruchstück unter seinem Namen angeführt worden ist, und glaube deswegen über diesen Punkt hier hinweggehen zu können. Doch wir haben das wichtigste Bedenken Nitzsch's bisher noch nicht erwähnt. „Es ist schon öfter gesagt worden", — bemerkt er nämlich S. 36 — „dass kein Einziger unter den Zeitgenossen des Boethius und den nächstfolgenden Schriftstellern theologische Schriften desselben kennt, insonderheit weder Cassiodorus noch Isidorus Hispalensis", „und dieses Schweigen wiegt schwerer, als das Für und Wider aller Späteren" (S 27).

Hier nun sind wir an demjenigen Punkte angelangt, wo Usener's *Anecdoton Holderi* mit seinem von allen früheren Forschern so schmerzlich vermissten Zeugniss eines hervorragenden Zeitgenossen des Boethius, nämlich des Cassiodorius einsetzt.

Das von Usener zum ersten Male veröffentlichte, durch A. Holder ihm mitgetheilte neue Bruchstück „hat sich in einer Reichenauer, jetzt in der grossherzoglichen Hof- und

1) In der Vorrede seiner Ausgabe S. XXII und XXIII.

2) Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 222 ff.

Landesbibliothek zu Carlsruhe befindlichen Handschrift von Cassiodorius' *Institutiones humanarum rerum* aus dem zehnten Jahrhundert (Cod. Augiensis n. CVI) erhalten" (S. 2). Es ist ein Auszug aus einer bisher unbekannten Schrift des Senators, einer in Briefform an seinen Freund, den damaligen *magister officiorum* Rufius Petronius Nicomachus Cethegus gerichteten Abhandlung, in welcher Cassiodorius eine Uebersicht über das eigene Geschlecht, sowie Nachrichten über seine und seiner Verwandten schriftstellerische Thätigkeit gegeben hat. Unter diesen handelte er zuerst von dem Schwiegervater des Boethius, Qu. Aurelius Memmius Symmachus, und dann von diesem selbst. Die auf Boethius bezüglichen Zeilen sind in mehrfacher Beziehung, besonders was die Frage nach der Herkunft der seinen Namen tragenden theologischen Schriften betrifft, von höchster Wichtigkeit. Sie lauten:

Boethius dignitatibus summis excelluit. utraque lingua peritissimus orator fuit. qui regem Theodorichum in senatu pro consulatu filiorum luculenta oratione laudavit. scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. condidit et carmen bucolicum. sed in opere artis logicae id est dialecticae transferendo ac mathematicis disciplinis talis fuit ut antiquos auctores aut aequiperaret aut vinceret.

Da haben wir für die theologischen Schriften das so lange vermisste Zeugniss eines Zeitgenossen, und zwar eines, der, wenn irgend Jemand, in der Lage war, über das, was Boethius wirklich geschrieben, genau unterrichtet zu sein.

Wie hat sich nun Nitzsch, der eifrigste Bestreiter der Echtheit, zu dieser Veröffentlichung Usener's gestellt? In seiner Anzeige des *Anecdoton Holderi* in der Jenaer Literaturzeitung (1877. Nr. 47, S. 714 u. 715) giebt er zu, „dass die von Usener edirte Urkunde ein für die Echtheit gewichtiges Moment in die Wagschale geworfen hat"; dennoch aber erklärt er, dass er auch so die Streitfrage nicht als entschieden ansehen könne. Es wird daher vonnöthen sein, Nitzsch's auch jetzt noch nicht überwundene Bedenken zu prüfen. Es sind im Wesentlichen zwei, das eine aus der äusseren Form der neuen Urkunde stammend, das

andere einen mehr von inneren, rein sachlichen Gründen entnommenes. Achten wir auf das erstere zunächst.

„Entscheidend" — so behauptet Nitzsch a. a. O. S. 715. — „würden die positiven Notizen des Auszugs sein, wenn vollkommen feststünde, dass hier schlechterdings nichts Anderes vorliegt, als ein Excerpt aus einer echten Schrift des Cassiodor. Nun will Ref. dies einstweilen nicht für unmöglich erklären. Indessen wenn einmal so starke innere Gründe gegen die Identität des Verfassers *de consolatione* und des Urhebers der theologischen Schriften vorliegen, wie sie nach der Ueberzeugung des Ref. vorliegen, und auf der anderen Seite nur eben die in Rede stehende Urkunde wirklich in's Gewicht fällt, so wird man, ohne einen Gewaltstreich zu begehen, annehmen dürfen, dass auf irgend einer Station der weiten Reise vom 6. bis ins 10. Jahrhundert gerade die in Frage stehenden oben mitgetheilten Worte nachträglich in den Text aufgenommen worden sind, während dieselben ursprünglich Randglosse eines Abschreibers waren, der zu jenem Auszug, den er copirte, bereits Notizen mitbrachte, welche im Wesentlichen aus derselben Quelle stammten, wie die Boethius-Legende". Aber Nitzsch muss selbst gestehen, dass allerdings in dem überlieferten Bruchstück greifbare Merkmale eines späteren Einschiebsels zu fehlen scheinen. Usener hat keine Spur der Fälschung in den hier in Betracht kommenden Zeilen zu entdecken vermocht, ja das Ganze als werthvollen, in den Trümmern des Alterthums gemachten glücklichen Fund für die Wissenschaft mit den Worten in Anspruch genommen: „Die Originalität und Zuverlässigkeit der Nachrichten wird gleich durch den Titel ebenso streng auf die Probe gestellt wie zuverlässig über jeden Zweifel erhoben" (S. 5). Ueber diesen Punkt also haben wir thatsächlich keinen Grund uns zu beunruhigen, wir werden uns kein Gewissen daraus zu machen brauchen, sofort auf Usener's Seite zu treten. Das Hauptbedenken Nitzsch's blieb auch nach Usener's Veröffentlichung ein sachliches.

Als solches bezeichnete er in der angeführten Besprechung von Usener's Schrift „die Unvereinbarkeit der in der zweifellos echten Schrift *de consolatione philosophiae* greifbaren

persönlichen philosophischen Richtung und religiösen Stimmung mit der kirchlich-orthodox-apologetischen Richtung und immerhin christlich gearteten Haltung der fraglichen theologischen Tractate". Zur Entkräftung dieses Bedenkens bringt Usener, nach meinem Dafürhalten, sehr gewichtige Gründe vor, durch welche die übertriebene Werthschätzung der *Consolatio* von Seiten aller früheren Forscher auf das richtige Mass zurückgeführt wird. „Ich will nicht reden" — sagt er S. 51 — „von den Spuren christlicher Reminiscenzen, die selbst in dieser Schrift ein aufmerksamer Leser findet, sondern komme zu dem zweiten Punkt, den man übersehen. Dem Geschichtsschreiber der Philosophie und dem kritischen Kirchenhistoriker ist die *Consolatio* das wichtigste, fast einzige Hilfsmittel, um die Weltansicht des Boethius zu construiren. Ein Philologe, wenn er heutzutage das Werk liest, wirft unwillkürlich die Frage auf: Woher hat Boethius diese ergreifenden, oft überwältigenden Gedankenreihen? Tragen sie den Charakter eines Zeitalters, dem längst Selbstständigkeit des wissenschaftlichen Denkens abhanden gekommen war? Konnten sie in einem Kopfe wachsen, dessen Ruhm Uebersetzung und Reproduction griechischer Werke ist? zu einer Zeit vollends, wo Enttäuschung und Gram die Schwungfedern dieses Geists gebrochen hatte? Man vergleiche die versificirten Einlagen, in denen die Gedanken der prosaischen Darstellung variirt, oft nur wiederholt werden, mit der Prosa: und man wird fühlen, dass man verschiedene Menschen reden hört: dort ein Kind des 6. Jahrhunderts, hier einen Denker grösserer Zeit. Ingram Bywater hat zuerst darauf hingewiesen, dass die *Consolatio* Reflexe des Aristotelischen Protreptikos zeige.[1]) In Wahrheit ist der

---

1) In der anderthalbzeiligen Anmerkung 8 auf S. 57 verweist uns Usener ganz kurz auf „Bywater im *Journal of philology* II (1869) S. 59, vgl. Rhein. Mus. 28, 400 f." Erstere Schrift einzusehen, war ich nicht in der Lage, wohl aber die zweite, in welcher Usener in einer umfangreichen Arbeit S. 391—435 „Vergessenes" an das Licht zieht. Er weist da u. a. überzeugend nach, in welcher Weise und in welchem Umfange Cicero in seinem *Hortensius* wie in den Büchern *De republica* (über die Nichtigkeit des Ruhms) vornehmlich den Aristotelischen

schönste Theil des Buchs nichts als die wahrscheinlich jüngste Umarbeitung jenes unzerstörbaren Dialogs des Stagiriten. Die Stelle, wo die Benutzung beginnt, hebt sich von den einleitenden und vorbereitenden Abschnitten leicht ab, II, 4 Z. 38 P. *Quis est enim tam conpositae felicitatis* —, und der Punkt, wo er eine neue Quelle vornahm, ist von dem Verfasser selbst deutlich durch die Worte bezeichnet *Tum velut ab alio orsa principio ita disseruit* (IV, 6 Z. 20): es war ein Neuplatoniker, wie schon zu Anfang der mystische Orakelspruch (p. 112) zeigt. Natürlich hat Boethius weder den Aristotelischen Protreptikos noch Ciceros Hortensius als Vorlage benutzt, denn beide citirt er: sondern in seinen Händen war ein jüngerer Auszug, wie ein solcher, auch gewiss nicht aus erster Hand, dem Protreptikos des Iamblichos einverleibt ist. Eben darum wäre es vorwitzig, entscheiden zu wollen, ob erst Boethius oder bereits ein Platoniker, den er benutzte, den Aristotelischen Antheil mit dem jüngeren in Verbindung gesetzt habe. Dass Boethius gerade solche Schriften in jenem Momente zur Bearbeitung vornahm, um sich zu zerstreuen und zu erheben, wird immer ein wichtiges Merkmal seiner Denkart sein, aber man wird aufhören müssen, aus den Platonismen der *Consolatio* einen inneren Widerspruch ihres Verfassers gegen das Christenthum heraus-

---

Protreptikos benutzt bezw. übersetzt hat, und dass uns von der langen Reihe packender Schlussfolgerungen, welche der Stagirit für die Philosophie in's Feld geführt hatte, ein grosser Theil, vermuthlich alles Wesentliche, durch zwei schriftstellerische Zusammentragungen später Zeit erhalten worden ist, nämlich — wie zuerst Bywater an der vorher genannten Stelle nachgewiesen — im 2. Buche des Protreptikos des Iamblichos (c. V, S. 64—74 und c. VI, S. 92—XII, S. 174 der Ausg. von Kiessling) und in des Boethius *Consolatio philosophiae* II, 7. „Aristoteles' Gedanken“, sagt Usener a. a. O. S. 400, „eine Schrift in Erz gegraben, haben aller Ueberarbeitung auch unberufener Hände getrotzt, sie liessen sich nicht verwaschen und auflösen. Noch in seinem letzten, spätesten Wiederhall übt dieser hohe Idealismus des wissenschaftlichen Lebens auf den empfänglichen Leser eine ergreifende und erhebende Wirkung: das innerste Gemüthsleben des grössten Denkers hatte diesen straffen Schlussreihen ihre Klangfarbe gegeben“ Weitere Nachweise über die Abhängigkeit des Boethius von Aristoteles und anderen griechischen und römischen Philosophen gab J. Bernays.

zulesen. Wie frei Boethius immer bei der Bearbeitung schalten mochte, er konnte nicht aus dem Bilde fallen. Und die Zeit- und Standesgenossen, an die er denken mochte, waren immer noch gebildet genug, um das nicht misszuverstehen".

Diesen Ausführungen Usener's hat Nitzsch einfach die Behauptung gegenübergestellt, dass alles das „nicht entscheidend" sei. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob Boethius nach wie vor mit dem Ruhmeskranze des letzten selbständigen römischen Philosophen[1]) geschmückt bleibt, oder ob man in richtiger Schätzung der Thatsachen unumwunden anerkennt, dass auch er, worauf ja — wie Usener so schön ausführt — seine ganze übrige schriftstellerische Thätigkeit hinweist, für sein Volk wie für die gesammte abendländische Welt nur Uebersetzer, Bearbeiter und Vermittler griechischer Weisheit und Wissenschaft war. Den früheren Beurtheilern ist dieser Gesichtspunkt, wohlverstanden hinsichtlich der *Consolatio*, fast vollständig fremd. Wenn daher Schröckh[2]) in klarer Erkenntniss des Sachverhalts das letztere Werk für ein rein philosophisches erklärte, in welchem man eigenthümlich Christliches nicht zu suchen habe, und, da er Widerchristliches in demselben nicht zu entdecken vermochte, die theologischen Schriften für echt halten zu dürfen glaubte, so trägt Ranke[3]), der die theologischen Schriften unbedingt als unecht preisgiebt, jedenfalls den von Usener angestellten Erwägungen Rechnung, wenn er in gleichem Sinne wie dieser des Boethius Stellung als Schriftsteller zeichnet, insbesondere ihm „eigenthümliche Gedanken" abspricht, und Schröckh's Ansicht in Bezug auf die *Consolatio* noch genauer dahin bestimmt: „Es ist nur philosophische Doctrin, deren Werth darin liegt, dass sie mit der christlichen Weltanschauung vereinbar ist". Vor allen Dingen wird man also aufhören müssen, von einem eigenthümlichen System

1) Vgl. auch Th. Stangl a. a. O. S. 193 und 285.

2) Christliche Kirchengeschichte, Theil 16, S. 99 ff. Nitzsch, a. a. O. S. 33.

3) Weltgeschichte. Leipzig, 1883, IV, 1, S. 404.

des Boethius zu reden. Es ist das ebensowenig zutreffend, wie wenn man von einem philosophischen System Cicero's — das Wort in strengem Sinne genommen, wie es bei Nitzsch und seinen Vorgängern stets geschieht — reden wollte, mit dessen schriftstellerischer Thätigkeit in Absicht und Ausführung, besonders was die Benutzung griechischer Philosophen und zum Theil auch die Stimmung anlangt, in welcher er zu griechischen Vorlagen griff, in die Bearbeitung bezw. Uebertragung derselben die Geschicke seines Lebens schon ebenso wie der Anicier verwebend, die des Boethius entschieden die meiste Aehnlichkeit und Verwandtschaft zeigt, obwohl dieses zum Vergleich so nahe liegende Verhältniss, so viel ich weiss, bisher wenig oder gar nicht in Betracht gezogen ist. Selbstverständlich soll damit des Boethius eigenthümliches Verdienst in der *Consolatio* nicht herabgesetzt sein. Dieses ist und wird bleiben — wie Stangl (a. a. O. S. 286) mit Wärme hervorhebt — „der schöne Vortrag, die plastische Gestaltung, die harmonische Durchdringung des Vielheitlichen zu einer gewissen Einheit, die Verklärung des Wortes durch die eigne Ueberzeugungstreue und thatkräftige Persönlichkeit".

Mit dem also richtig gestellten Urtheil über Boethius fallen dann natürlich auch die auffallenden Widersprüche, die man zwischen der *Consolatio* und den theologischen Schriften zu entdecken vermeint hat, in sich zusammen. Die Nachrichten des *Anecdoton Holderi* werden uns auch hier noch einen kleinen Schritt weiter führen, sie werden — was Nitzsch mir nicht genügend beachtet zu haben scheint — den „Abstand zwischen dem Geist der Bücher *de consolatione* und dem christlichen Bekenntniss" (a. a. O. S. 715) wenn auch nicht gänzlich verschwinden, so doch weniger „auffallend", ja, wie ich glaube, völlig begreiflich und erklärlich erscheinen lassen.

Als Zeitraum, innerhalb dessen der uns im Auszuge vorliegende Brief an Cethegus von Cassiodorius geschrieben sein muss, hat Usener die Monate Januar bis August des Jahres 522 nachgewiesen (S. 74 vgl. S. 7). Nicht erwähnt ist daher in demselben die *Consolatio philosophiae*, da die Untersuchung

gegen Boethius und dessen Gefangenschaft, während welcher er nachweislich diese Schrift geschrieben, erst im Winter 523 begann und im Jahre 524 mit seinem Tode endete. Wenn nun du Roure und Gfrörer die theologischen Schriften von Boethius zum Zweck einer Verbindung mit den kirchlichen Gegnern des Ostgothenkönigs in derselben Zeit verfasst sein lassen, so wird die Schwierigkeit, der letzteren Entstehung neben derjenigen der *Consolatio* zu begreifen, nicht bloss ganz erheblich gesteigert, sondern, was jetzt erst klar ersichtlich ist, diese Annahme tritt mit der deutlichen Ueberlieferung des *Anecdoton* in Widerspruch.

Die Danksagungs- und Lobrede, welche Boethius beim Amtsantritt seiner Söhne Anfangs des Jahres 522 im Senate auf Theoderich gehalten und deren er selbst in der *Consolatio* II, 3, 29. 30 (Peip. S. 30) gedenkt, war die jüngste schriftstellerische Leistung, die Cassiodorius erwähnen konnte. Sie steht zu Anfang seiner Mittheilungen. Nun dürften wir der Wahrheit vielleicht nicht fern bleiben, wenn wir annehmen, der Senator habe, von des Boethius jüngster Schrift ausgehend, die übrigen in aufsteigender Reihe aufgezählt, seine frühesten Jugendwerke also an das Ende gestellt. Für diesen Sachverhalt scheint Folgendes zu sprechen.

Boethius, frühestens 480, wahrscheinlich ein oder zwei Jahre später geboren, sehr früh, d. h. wie aus Ennodius erhellt, schon vor dem Antritt seines Consulats im Jahre 510, vielleicht weil er vaterlos und Erbe des ganzen Familienbesitzes war, mit dem Patriciat begabt und zuvor schon mit der Verwaltung eines Hofamtes, vermuthlich dem des *comes sacraram largitionum*, betraut, hatte mit schriftstellerischen Arbeiten in ungewöhnlich frühen Jahren, „ein Lehrer schon im Alter des Lernens“, begonnen und war, wie Usener (a. a. O. S. 37—48) nachweist, schon vor 507 durch eine Reihe von Schriften berühmt geworden, in welchen er griechische Werke über Philosophie und höhere Wissenschaften lateinisch bearbeitet hatte. Usener belehrt uns ferner (S. 40), dass die Angabe der Würden in den Ueberschriften und Unterschriften der älteren Handschriften auf sorgfältiger Ueberlieferung beruht. Wenn wir nun auch die

handschriftliche Ueberlieferung nicht vollständig zu übersehen vermögen, so gestattet das uns Bekannte doch im Allgemeinen einen Rückschluss zu machen.

Zu den vor 507 fallenden Schriften dürften, nach dem in des Cassiodorius *Variae* II, 40 aufbehaltenen Briefe Theoderichs zu schliessen, des Boethius erster, kürzerer Commentar zu Aristoteles περὶ ἑρμηνείας und die fünf Bücher über die Musik gehören, da sie denselben bloss als *vir clarissimus*, also wohl noch ohne Amt zu kennen scheinen. Dasselbe dürfte von den mathematischen Schriften gelten, die ja gerade im *Anecdoton Holderi* an letzter Stelle genannt werden. Eine Bestätigung für die in der Aufzählung der Schriften vermuthete Reihenfolge könnte man in dem Umstande sehen, dass bei der Geometrie sowohl wie bei den Commentaren zu Porphyrios nur der Name des Boethius ohne Titel und Würden überliefert wird. Diese Schriften würden also dann gleichfalls noch vor 510 fallen. Lassen wir das nicht erhaltene *carmen bucolicum* ausser Acht, so würden von den im *Anecdoton Holderi* angedeuteten Schriften zeitlich die nächsten die logischen oder dialektischen sein. Vor 510 würden da noch anzusetzen sein: *In Porphyrium a Victorino translatum diall. II*, sowie auch *In Porphyrium a se translatum libri V*, Schriften, von denen titulirte Handschriften nicht bekannt sind. Dann aber folgt der vier Bücher umfassende Commentar zu Aristoteles' Kategorien, von dem es aus der Vorrede zum 2. Buche (S. 141, 7. 17) bekannt ist, dass Boethius im Jahre 510 daran arbeitete. Nach 510 würden dann die vier theologischen fallen, die gerade in dieser vorher genauer besprochenen Zahl von Usener in dem Auszug des Cassiodorischen Briefes mit Recht wiedererkannt worden sind (S. 48). Hiermit würde dann stimmen, dass Boethius in den theologischen Werken, wie in der überwiegenden Mehrzahl seiner andern Werke, so besonders in der Arithmetik und fast allen logisch-dialektischen Schriften, *v. c. et inl. ex cons. ord. patricius* genannt wird. Doch ich will auf diesen Versuch einer zeitlichen Anordnung und Unterbringung besonders der theologischen Schriften nicht zu viel Gewicht legen, da Usener (S. 40) selbst gesteht, dass die zu Rathe

gezogene Quelle, die handschriftliche Ueberlieferung der Würden in den Aufschriften oder Unterschriften, wenig ausgiebt.

Wie dem aber auch immer sein mag, das steht fest, dass die vier theologischen Schriften Jugendwerke des Boethius sind, wie Peiper (Praef. p. XXIII) bereits richtig hervorgehoben hat. Mit dieser Thatsache erledigen sich die sämmtlichen Ausstellungen, die von den verschiedensten Seiten, besonders von Nitzsch gegen die Sprache, Darstellung und Behandlungsweise der christlichen Glaubenssätze in denselben, immer von dem schiefen Gesichtspunkte des Vergleichs mit dem vermeintlichen System des Boethius in der *Consolatio*, erhoben worden sind. Nitzsch auf das dogmatische Gebiet zu folgen, hat Usener (S. 53) — wie die Sachen jetzt liegen — mit vollem Rechte für überflüssig erklärt, ja er gesteht offen ein, dass Nitzsch's Gegengründe wesentlich dazu beigetragen haben, sein an sich zweifelndes Urtheil zu befestigen. Aber wie steht es mit der viel bemängelten Sprache und Darstellung? Hier des Philologen Urtheil (S. 54): „Man lese irgend eine dialektische Schrift des Boethius und trete dann an diese theologischen heran mit den Fragen: Ist eine wesentliche Verschiedenheit der Denk- und Sprachformen wahrzunehmen? Macht sich hier, wo Dogmen des Christenthums erörtert werden, ein Herzensantheil an diesen Lehren geltend? Es ist ein rein dialektisches Interesse, das den jungen Schulphilosophen dazu reizt, jene dogmatischen Schwierigkeiten in seiner Weise zu bearbeiten. Daher jener völlige Mangel theologischer Gelehrsamkeit bis auf Reminiscenzen aus Augustinus, daher das Ausbleiben fördernder und neuer Gedanken". Und jetzt zum Schluss noch zwei kurze Bemerkungen.

Boethius widmete seine erste theologische Schrift *De trinitate* seinem trefflichen Schwiegervater Symmachus, welcher damals die Obhut und Aufsicht über die römische Universität führte. Das durchgeführte *vos* der Anrede zeigt, — wie schon Peiper (p. XXIII) richtig bemerkte und Usener (S. 35, Anm. 24) mit Hinweis auf die Widmung der Arithmetik weiter ausführt, — dass ausser Symmachus noch ein Anderer angeredet wird, unter welchem wahrscheinlich der

damalige, später zum Papst erhobene Diakon Johannes, der uns in den Aufschriften der drei anderen Abhandlungen begegnet, zu denken ist. Des Symmachus Lob zu singen ist hier nicht der Ort; was für ein ausgezeichneter Mann er gewesen, welch' wackerer, fürsorglicher Hort der Bildung, in welchem Umfange er in römischem und griechischem Schriftthum, auch wissenschaftlichem, sich wohl bewandert erweist, das ist allgemein bekannt. Zu ihm, dem hochgelehrten, urtheilsfähigsten Manne des damaligen Roms, in dessen Hause der früh verwaiste als Knabe geweilt und erzogen, dessen Tochter Rusticiana sodann er als Gattin heimgeführt, schaut Boethius mit unbegrenzter Hochachtung und Ehrfurcht auf. Nur innerlich und äusserlich Vollendetes wagt er, wie er in seiner ihm gewidmeten Bearbeitung der Arithmetik des Nikomachos hervorhebt, ihm vorzulegen, ihm spricht er an derselben Stelle die Erwartung aus, dass er „Ueberschüssiges tilgen, Lücken ausfüllen, Irrthümer tadeln, Gelungenes durch Beifall belohnen“ werde. Diese Stelle verdient auch um desswillen Beachtung, weil Boethius in der Schrift *De trinitate* in ganz ähnlicher Weise dem verehrten Manne sowie dem ihm vermuthlich gleichfalls nahestehenden Ungenannten (Diakon Johannes) auch in diesen theologischen, von Symmachus nicht minder mit Sicherheit beherrschten Dingen die Entscheidung anheimstellt (Cap. VI, 26 ff., Peip. S. 163): *Nunc vestri normam iudicii expetat subtilitas quaestionis: quae utrum recte decursa sit an minime, vestrae statuet pronuntiationis auctoritas.* Gewiss kommt es von Herzen und wird, wie Usener (S. 26, Anm.) nachweist, „durch anderweitige Aeusserungen des Boethius bestätigt“, wenn er jenen Männern Eingangs derselben Schrift (Z. 11 ff., Peip. S. 150) im Hinblick auf die allgemein so traurige Lage der Wissenschaft damaliger Zeit versichert: „Wohin immer ich meine Augen von Euch wegwende, begegnet mir theils träge Denkfaulheit, theils verschlagener Neid“. —

Welche Bedeutung endlich der von Nitzsch über Boethius hinausgerückten und bald nach der Chalcedonensischen Kirchenversammlung 451 angesetzten Schrift „Gegen Eutyches und Nestorius“ beizumessen, hat Usener in

völlig ausreichender Weise a. a. O. S. 54 und S. 22 dargelegt. Unbedingt in die Zeit des kirchlichen Zwistes mi Constantinopel, der erst 518 beigelegt wurde, fällt diese Schrift des Boethius. „Die bekannten Worte des Eingangs *cum in concilio legeretur epistola* auf einen bestimmten bischöflichen Brief jener Zeit zu beziehen, wäre daher“ — das hält Usener mit Recht der von Baur und Suttner vertheidigten, allerdings scharfsinnigen Vermuthung des Renatus Vallinus (Ausg. des Boeth. Lugd. Batav. 1656) entgegen, der in einem Schreiben der von Kaiser Anastasius verfolgten griechischen Bischöfe, welches diese im Jahre 512 an den Papst Symmachus richteten, jenen eben erwähnten Brief wiedergefunden haben will — „blosses Rathen, die Theilnahme des Boethius an einer solchen Versammlung passt völlig zu seiner Zeit“. Wie lebhaft übrigens die Theilnahme an den Streitigkeiten über die Gegensätze in der Auffassung der Naturen Christi während der ganzen Zeit von 483 bis 518 bei den Römern geistlichen und weltlichen Standes war, zeigen nicht bloss die in diesem Zusammenhange von Usener allein genannten fünf Bücher des Papstes Gelasius (492—496) *Adversus Eutychen et Nestorium* — *qui hodie,* sagt das von Usener angezogene Papstbuch 50, 74, *in bibliotheca et ecclesiae archivo reconditi tenentur,* überdies auch von Gennadius (*Vir. illustr.* c. XCIV) als ein *grande et praeclarum volumen* in erster Linie gerühmt —, sondern auch des im Jahre 484 in die Verbannung geschickten Vigilius, Bischofs von Thapsus, *Adversus Nestorium et Eutychen libri V pro defensione synodi Chalcedonensis* und des Gennadius von ihm selbst im Schlusskapitel seiner um 495 abgeschlossenen Fortsetzung des Hieronymus genannten je sechs Bücher *Adversus Nestorium* und *Adversus Eutychen.* In den Kreis dieser Schriften reiht sich des Boethius Werk *Contra Eutychen et Nestorium,* das übrigens u. a. schon Dorner[1]) mit gutem Grunde für echt angesehen, sachgemäss ein. Es verräth sich in derselben — wie selbst Baxmann[2]), der über die theologischen Schrif-

1) Entwickelungsgesch. der Lehre von d. Person Christi II, S. 186 ff.

2) Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. Elberfeld, 1868. I, S. 25. — Auch Heinrich Schrörs bezeichnet, wie ich

ten des Boethius im Allgemeinen ganz Nitzsch's Ansicht theilt, die letzteren aber dem Anfang des 6. Jahrhunderts zuschreiben zu müssen glaubt, unumwunden anerkennt — „ein fein geschulter Geist, eine Energie des speculativen Gedankens, die auf anderem selbständigen Wege mit den von den römischen Päpsten ausgehenden Satzungen im schliesslichen Ergebniss zusammentraf". „Wir dürfen" — so dreht Usener (S. 54) den Spiess des Angriffs auf die theologischen Schriften nunmehr kühnlich um — „ruhig abwarten, bis einmal nachgewiesen werden wird, dass diese Schriften zur Autorisation einzelner erst nach Boethius aufgekommener Dogmen geschrieben und untergeschoben seien. Der gewiegteste dogmengeschichtliche Gegner hat für einen solchen Angriff nicht die geringste Handhabe gefunden, und einem ausgezeichneten Kenner des angehenden Mittelalters, Charles Jourdain, schien Inhalt und Form dieser Schriften so sehr der Zeit des Boethius zu entsprechen, dass er zur Lösung des Räthsels auf den Ausweg kam, einen homonymen Afrikanischen Bischof, der durch Trasamund 507 verbannt mit seinen Leidensgefährten nach Sardinien flüchtete, als Verfasser in Anspruch zu nehmen".

Ich bin mit meiner Rückschau auf die Verhandlungen über die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der des Boethius Namen tragenden theologischen Schriften am Ende und hoffe durch die übersichtliche Zusammenfassung und prüfende Darstellung aller hier in Betracht kommenden, und, wie ich glaube, ausschlaggebenden Beweismittel die Entscheidung für oder gegen Boethius denen, die bisher unentschieden dem Streite zugeschaut, erleichtert zu haben. Für mich ist die Streitfrage im Sinne Usener's endgültig entschieden.

---

nachträglich bemerke, in seinem „Hinkmar, Erzbischof von Reims" (Freiburg, Herder) S. 171 die Echtheit der von Hinkmar in seiner Schrift *De una et non trina deitate* angeführten theologischen Schriften des Boethius 1884 noch als streitig, indem er sich auf Schündelen (Theol. Literaturbl. 1870, Sp. 804 ff. 838 ff.) und Nitzsch (Herzog's Realencyklopädie, 2. Aufl., II, S. 522 ff.) beruft. Letzterer beider Forscher gerade hier genannte Aeusserungen selbst einzusehen, bin ich zur Zeit der Abfassung dieser Arbeit nicht in der Lage gewesen.

Passionis Pauli fragmentum

e codice Monacensi 4554
a Carolo Krumbacher exscriptum
primum edidit

R. A. Lipsius.

Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli qui passi sunt sub Nerone imperatore die tertio kal. iulias [fol. 2r].

In tempore illo cum venisset Romae[1]) Lucas a Galilaea et Titus a Dalmatia expectaverunt Paulum in urbe. Quos cum adveniens Paulus vidisset, laetatus est valde et conduxit sibi extra urbem horreum, ubi cum his verbum tractaret, et coepit per haec colligere multitudinem magnam. Et adiciebantur ad eum animae multae, ita ut per totam urbem strepitus fieret et concursus[2]) multitudinis de domo Caesaris, et credebant in domino et fiebat cotidie[3]) gaudium magnum. Quidam autem pincerna Caesaris nomine Patroclus abiit vespera ad horreum et prae turba non potuit introire ad Paulum. Sed cum sederet in fenestra altiore[4]) [ut][5]) audiret verbum, cecidit deorsum et mortuus est. Continuo nuntiatum est Neroni. Paulus autem cum cognovisset per spiritum sanctum sibi nuntiantem quidnam contigisset, dixit ad plebem circumstantium: Viri fratres, habuit malus locum quemadmodum nos temptaret; ite igitur foris, et invenietis puerum ex alto cecidisse et animam agentem;[6]) huc illum adferte ad me. Ad[7]) illi audito abierunt et confestim adduxerunt eum. Cum autem vidissent turbae, mirabantur de Paulo quod nemo illi nuntiasset. Et cum relatum esset quod fuerit gestum, dixit Paulus ad illos: Nunc fides vestra[8]) apparebit; venite

1) Rome *cod.* — 2) conversus. — 3) cottidiae. — 4) altiorem. — 5) ut *addidi.* — 6) agentum. — 7) *sic cod., non* at. — 8) vestrae. —

ergo, accedamus ad dominum Jesum Christum et deprecemur illum, ut vivat iste puer. Et cum orassent omnes, surrexit puer sanus et dimisit eum Paulus cum ceteris qui erant ex domo Caesaris. Caesar[1]) autem cum audisset de morte Patrocli contristatus [est][2]) valde, et egrediens a balneo iussit alium[3]) stare ad calices. Dixerunt autem pueri ad Caesarem: Noli contristari Caesar, vivit enim Patroclus et nunc adest. Caesar autem cum audisset [fol. 2v] vivere Patroclum, quem paulo ante mortuum audierat, expavit et nolebat eum introire permittere[4]) sibi. Et cum suasum illi fuisset ab amicis plurimis, iussit illum introire. Quem cum vidisset obstupuit et dixit[5]) ad eum: Quid est Patrocle, quod vivis? Et ille respondit[6]): Vivo, Caesar. Nero dicit: Quis te fecit vivere? Cui Patroclus laetus in fide dixit: Dominus Jesus Christus, rex omnium saeculorum ipse me fecit vivere. Et Nero conturbatus de nomine virtutis dixit: Quid ergo incipit iste quem dicitis[7]) regnare in saeculis et resolvere omnia regna? Et Patroclus dixit: Quaecunque sunt sub caelo ipse tenet; solus est rex in saecula et non est aliquid regni alicuius partis sub caelo. Nero autem miratus percussit eum palma in faciem dicens: Et tu ergo militas huic regi, quem dicis? Et Patroclus dixit: Ita, domine Caesar[8]); nam ipse me excitavit a mortuis. Tunc Barnabas Justus et quidam Paulus[9]) et Arion Cappadox et Festus Galata qui erant ministri Caesaris dixerunt Neroni: Et nos illi militamus, Caesar, invicto regi. Ille autem cum audisset omnes uno sensu et uno sermone dixisse invictum regem Jesum, reclusit omnes in carcerem, ut nimium illos torqueret quos nimium amabat; et iussit quaeri milites magni regis illius et posuit edictum, ut omnes qui invenirentur Christi milites interficerentur. Qui cum inventi fuissent, plurimi perducti sunt ad Caesarem; inter quos et Paulus ductus est vinctus. Cum vero vidisset Nero Paulum vinctum, intellexit quod ipse esset dux super

1) Cesar. — 2) est *addidi.* — 3) illum. — 4) permitteri. — 5) dixit *saepius compendio đ scriptum est.* — 6) respondit *compendio ℞ scriptum est.* — 7) dicetis. — 8) Cesar. — 9) *sic codex* [*non* Paulis], *ut vir doctissimus Thenn me certiorem fecit.* us *syllaba compendio ꝯ scripta est.*

milites Christi. Dixit autem illi: Homo regis magni servus, mihi autem vinctus, quid tibi visum est introire latenter in regno Romano et subtrahere milites de potestate mea? Paulus dixit ad eum ante conspectum[1]) omnium: Caesar[2]), non solum de tuo angulo colligimus, sed etiam de universo orbe terrarum. hoc enim praeceptum[3]) est, hominem excludi a rege suo volentem militare regi meo. quodsi et tibi utile visum fuerit credere in illum, non te paenitebit.[4]) Ceterum noli putare, quia divitiae huius saeculi aut splendor aut gloria salvabit te, sed si subiectus fueris[5]) illi et deprecatus[6]) fueris eum, salvus eris in aeternum. Incipit enim una die saeculum istud[7]) vastare et nova saecula, quae nunc ab hoc mundo habet occulta, suis declarata donare. Hunc cum audivisset[8]) Nero, iussit omnes milites Christi [fol. 3r] exuri, qui fuerant vincti cum Paulo, ipsum autem plecti iudicavit secundum leges Romanas. Paulus vero non fuit tacens de verbo domini, quo se communicabat Longino praefecto et Egestio, certanti[9]) ut multi Christiani interficerentur, ita ut Romani venirent et clamarent dicentes: Sufficit, Caesar, nostri sunt homines. Aufers[10]), Caesar[11]), virtutem Romanam et nullus erit qui ad bellum egrediatur. Tunc iussu regis cessavit edictum, ita ut nemo auderet contingere Christianos donec maxima pars populi ad Christum converteretur.[12])

---

1) conspectu. — 2) Cesar. — 3) preceptum. — 4) penitebit. — 5) fueris [*non* feceris] *cod.* — 6) depraecatus. — 7) istut. — 8) vidisset *cod.* audivisset *ego correxi.* — 9) *excidisse videntur aliquot verba.* — 10) aufert. — 11) Cesar. — 12) donec ... *quae sequuntur librarius de suis addidit. Pergit autem sic*: In diebus autem illis Petrus apostolus Romae morabatur cum fratribus gloriosus in domino gratias agens deo die ac nocte, turba[m] credentium ad se venientem suscipiebat. Resistebant autem illi quidam Judaei, quos revincebat Petrus per verbum domini. Cumque audissent de Paulo in tempore illo, cum venisset Paulus Romam, convenerunt ad eum omnes Judaei etc.

Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum.

Von

Prof. Dr. Gelzer
in Jena.

Die hierarchische Rangordnung der orientalischen Kirche, wie sie nach der festen Begründung der Patriarchal- und Metropolitanverfassung zu Recht bestand, ist uns bekannt durch die sogenannten *notitiae episcopatuum*, von den Griechen *τακτικά* genannt.[1]) Regelmässig zerfallen sie in zwei Theile: 1) in das Verzeichniss der Patriarchen, Metropoliten und Autokephalen, 2) in das Verzeichniss der Metropoliten und der ihnen unterworfenen Bischöfe.

Diese Notitien gehen vielfach auf officielle Aufzeichnungen zurück und haben den praktischen Zweck, bei Synoden, kaiserlichen Gastmählern und sonstigen Anlässen die Rechte, vor Allem den Sitzrang der einzelnen Prälaten zu bestimmen. Dass hiefür eine gesetzliche Regelung nothwendig war, lehrt uns sehr drastisch die Einleitung zu einer *τάξις*, welche in ihrer jetzigen Redaction aus den Tagen des Komnenen Alexios stammt. Im Beginn wird etwas salbungsvoll die Nothwendigkeit der Ordnung auch im geistlichen Regiment betont und damit die Aufstellung dieser Sitzordnung motivirt. *ἐκ παλαιοῦ γὰρ αὐτὰς οὔπω μέχρι τῆς δεῦρο ταῖς ἄλλαις συντετάχαμεν, ὧν οἱ τὴν ἐφορείαν πεπιστευμένοι ἡνίκα καθέδρας καιρὸς ἐκάλει, παρὰ τῶν ὁμοταγῶν διωθοῦντο καὶ ἀντώθουν τούτους.*

1) Miklosich und Müller, Acta et Diplomata II, CCCXCVII, p. 104 *τὸ Πυργίον ὅπερ ἐν τοῖς τακτικοῖς Διὸς Ἱερὸν ὀνομάζεται.* Die ebendaselbst erwähnten *ἀρχαιότερα τῶν βιβλίων* sind Notit. I. welche allein 37 Suffragane von Ephesos kennt.

φεῦ τῆς ὕβρεως, τῷ ἴσῳ μέτρῳ τῆς ἐπιπλήξεως.[1]) Dieses unwürdige Benehmen erregt den Unwillen des Kaisers und er veranlasst die Niederschrift dieser Ordnung ἄτοπον γὰρ ἐδόκει, τοὺς τοῦ βήματος πρωτείων ἀντιποιεῖσθαι καὶ δόξης ἕνεκα, ἥτις ἐστὶν ἀδοξία, εἰπεῖν δὲ μᾶλλον αἰσχύνη, τὸ τῆς ἀρχιερωσύνης τίμιον τοῦ λοιποῦ καθυβρίζεσθαι. Dieser Entstehungsgrund der τάξεις προκαθεδρίας, so prosaisch er ist, so richtig wird er sein.

Die Notitien nehmen nun sowohl an Alter, wie an Werth, einen sehr verschiedenen Rang ein. Wenn es uns aber gelingt, wenigstens die wichtigsten von ihnen chronologisch zu fixiren, so wäre das ein für die kirchliche Geschichte des Orients nicht ganz unwichtiges Resultat. Das Alter der meisten zu bestimmen, hat man sich bis dahin gar nicht bemüht. Die gemeinhin als älteste angesehene hat man gemäss der Unterschrift der Zeit des Leo und Photios zugewiesen. Darauf folgt Leo's διατύπωσις. Ueber die anderen finde ich wenig Andeutungen.[2]) Für die Untersuchung reicht auch das publicirte Material nicht aus, da zahlreiche zum Theil werthvolle Recensionen noch ungedruckt sind. Im Folgenden hoffe ich namentlich mit Hülfe einiger in Paris befindlichen Notitiae mehrere Punkte klar stellen zu können. Zur Zeitbestimmung der Notitiae ist vor allem wichtig die Heranziehung der Concilsacten. Namentlich gewähren uns die Präsenzlisten und Subscriptionen der oekumenischen Concilien authentische Mittheilung über die allmähliche Veränderung in der Hierarchie. Die Prälaten zeichnen in derselben Ordnung, wie in den Notitien: zuerst die Patriarchen (resp. Patriarchallegaten), dann die Metropoliten, hierauf die Erzbischöfe und endlich — gewöhnlich nach Provinzen geordnet — die Bischöfe. Allerdings enthalten die ältern Concilien gemäss ihrem oekumenischen Charakter neben und zwischen den Suffraganen Konstantinopels auch die von Antiochien und Jerusalem. Allein, wenn wir die Suffragane Neu-Roms oder Antiochiens für sich betrachten, sehen wir die stricte

1) Parthey p. 231 ff. Jur. Gr. R. I p. 245.

2) z. B. bei Th. Menke, Vorbemerkungen zu Spruner-Menke, Handatlas 80, Orient V.

Reihenfolge durchaus gewahrt. Bedenklicher ist, dass kritisch irgend zuverlässige Editionen der Concilsacten nicht vorhanden sind. Wie es nicht anders zu erwarten ist, sind gerade diese Namenlisten durch die Nachlässigkeit und die Willkür der Schreiber vielfach alterirt worden.[1]) Immerhin sind wir im Stande, eine gewisse Controlle auszuüben, da gewöhnlich zum Beginn jeder Actio die Präsenzliste ganz oder zum Theil wiederholt wird, und da neben diesen die Subscriptionen noch in Betracht kommen. So lässt sich denn wenigstens mit annähernder Sicherheit die Rangordnung der einzelnen Concilien bestimmen. Wir beginnen mit den chalcedonensischen Präsenzlisten, welche für die Schwankungen der einzelnen Recensionen gleich einen auffälligen Beleg liefern.

Rusticus, der Neffe des Pabstes Vigilius, welcher eine emendirte Uebersetzung vorzüglich mit Benutzung eines Codex der Akoimeten lieferte[2]), giebt folgende Reihe der Metropoliten:[3])

Kaisareia, Ephesos, Herakleia, Ankyra, Kyzikos, Sardes, Nikomedeia, Nikaia, Chalkedon, Side, Sebasteia, Amaseia, Melitene, Tyana, Gangra, Klaudiupolis, Neokaisareia, Pisinus, Myra, Aphrodisias, Laodikeia, Synnada, Ikonion, Antiocheia, Perge, Philippupolis, Trajanupolis, Rhodos.

Wie man sieht, ist das exact die aus den Notitien bekannte officielle Rangordnung. Der griechische Text und die alte lateinische Version haben in der ersten Actio[4]) gleich nach Kyzikos: Chalkedon, Sardes, Side, Nikomedeia, Nikaia u. s. f. Allein in der zweiten Actio erscheinen Nikomedeia und Nikaia bereits über Side, in der dritten Nikomedeia über Chalkedon, während Nikaia fehlt. In den Präsenzlisten von der V. bis VIII. Actio, welche nur der lateinische Text bietet, ist die Ordnung der Notitien hergestellt. Es leidet demnach gar keinen Zweifel, dass die Diorthose des Rusticus den wahren, ursprünglichen Text

1) Lehrreich sind Baluzius' Mittheilungen über die lateinische Redaction Mansi VI, 927 N. h. und sonst, ebenso Rusticus über die Unordnung der chalcedonensischen Subscriptionen. Mansi VII, 708.

2) *Rusticus ex Latinis et Graecis exemplaribus maxime Acoemit. monasterii emendavi.*

3) Mansi VII, 679. 4) Mansi VI, 565.

bietet, welcher früh schon, wie die Abweichungen der anderen Recensionen beweisen, durch Schreiberwillkür alterirt worden ist.

Dieselbe Ordnung wurde auch bei den Abstimmungen und den Subscriptiones inne gehalten. Allerdings sind die Unterschriften in der III. Actio sowohl im griechischen Text[1]), als bei Rusticus[2]) wüst in Unordnung gerathen. Rusticus selbst bezeugt uns bei der Unterschrift des Patriarchen Maximus von Antiochien, wie sehr die von ihm collationirten Handschriften[3]) von einander abwichen: *A signo hoc nec iste codex Graecus cuilibet in ordine nominum consonat, et ipse inter se valde dissonat. Idcirco servato huius codicis ordine contuli. Summulis tamen Graecis ut continet codex Acumitensis ostenditur.* Die abweichende Ordnung des Codex der Akoimeten hatte er demnach durch griechische Zahlen am Rand bemerkt.

Besser erhalten ist die Ordnung in den Unterschriften der VI. Actio.[4]) Rusticus[5]) weicht nur darin von dem sonstigen Text ab, dass er Nikomedeia vor Nikaia giebt und das wenigstens im griechischen Text fehlende Side supplirt. Die Ordnung ist auch hier genau die der Notitiae; offenbar hat also die *τάξις τῆς προκαθεδρίας* schon Mitte des V. Jahrhunderts völlig fest zu recht bestanden.

In Chalkedon waren demnach die unter Konstantinopel stehenden Metropoliten vollzählig vertreten; es fehlt nur das später erigirte Mokissos. Ebenso fehlen die drei letzten Metropoliten: Adrianupolis, Markianupolis, Hierapolis. Das Fehlen der zwei ersten Metropolen wird wohl ein zufälliges sein; denn dass damals die beiden Provinzen Haemimontus und Moesia II ihre unabhängigen kirchlichen Metropolen besassen, leidet keinen Zweifel. Kaiser Leo richtet seinen codex encyclius, worin er von den Bischöfen des Erdkreises ihr Gutachten über die alexandrinischen Wirren abfordert, auch an diese Metropoliten. Da in dem Katalog der Adressaten[6]) hinter einander die Metropoliten von Herakleia, Trajanupolis, Adrianupolis, Markianupolis und Philippupolis erscheinen,

1) Mansi VI, 1080. 2) Mansi VII, 709.
3) Nur 100 Jahre nach dem Concil selbst!
4) Mansi VII, 136. 5) Mansi VII, 727. 6) Mansi VII, 523.

so ist es klar, dass von diesen als Vertretern der thrakischen Synoden Gutachten eingefordert wurden. In Flavians Synode 448 erscheint auch Saturninos Bischof von Markianupolis als erster Votant[1]) gleich nach dem Patriarchen und vor den übrigen anwesenden Metropoliten. In Chalkedon erscheint allerdings in der VI. Actio Gregorios Bischof von Adrianupolis und Juvenalis Bischof von Debeltos[2]), allein an sehr eigenthümlicher Stelle. Nach den sämmtlichen anwesenden Bischöfen unterschreiben nämlich noch 14 Metropoliten für ihre abwesenden Suffragane, und darauf erst folgen die zwei Prälaten der Provinz Haemimontus. Es kommt hinzu, dass diese Namen nur die editia Romana bietet; Baluzius fand sie nicht in seinen Handschriften.[3]) Offenbar ist dies ein Zusatz von späterer Hand. Dagegen erscheinen Markianupolis und Adrianupolis auf der constantinopolitanischen Synode von 459 unter den Metropoliten, was ihre Stellung in dieser Epoche hinlänglich aufklärt.

Anders scheint dagegen das Verhältniss von Hierapolis zu sein. Der in Chalkedon anwesende Stephanos ist der Metropolit des syrischen Hierapolis[4]) und Aberkios erscheint unter den Suffraganen von Synnada[5]), gehört also dem anderen Hierapolis an. Der codex encyclius ist auch adressirt: *Philippo episcopo Hierapoleos.*[6]) Ich vermuthe demnach, dass das Bisthum damals autokephal war. Dass es nicht, wie der Verfasser von Le Quien's Index will, bereits vor 449 zur Metropolis erigirt wurde, beweisen die Bischöfe von Dionysiupolis und Mosyna, welche zu Chalkedon unter den Suffraganen von Laodikeia sitzen. Symmachios von Attuda, welcher später gleichfalls unter Hierapolis stand, zählt Nunechios von Laodikeia ausdrücklich unter seinen abwesenden Suffraganen auf.[7])

Das späterhin in der byzantinischen Kirche zu grosser

1) Mansi VI, 749. 2) Mansi VII, 169.

3) Mansi VII, 169. N. k.

4) Derselbe Stephanos erscheint bereits auf der zweiten ephesinischen Synode. Mansi VI, 609. Le Quien oriens christianus I p. 835 macht ihn irrthümlich zum Bischof des phrygischen Hierapolis.

5) Mansi VII, 157 u. 407. 6) Mansi VII, 523.

7) Mansi VII, 165.

Blüthe gelangte Institut der Autokephaloi scheint zur Zeit des Chalcedonense erst in ganz schwachen Spuren, wenn überhaupt, vorhanden gewesen zu sein. In den älteren Notitien beginnt die Autokephalenreihe mit folgenden Sitzen: Odyssos, Tomoi, Bizye, Pompeïupolis, Smyrna. Ueber Tomoi und die Provinz Skythia haben wir die wichtige Angabe des Sozomenos VI, 21: *τοῦτο δὲ τὸ ἔθνος πολλὰς μὲν ἔχει καὶ πόλεις καὶ κώμας καὶ φρούρια. μητρόπολις δέ ἐστι Τόμις, πόλις μεγάλη καὶ εὐδαίμων παράλιος, ἐξ εὐωνύμων εἰσπλέοντι τὸν Εὔξεινον καλούμενον Πόντον. εἰσέτι δὲ καὶ νῦν ἔθος παλαιὸν ἐνθάδε κρατεῖ τοῦ παντὸς ἔθνους ἕνα τὰς ἐκκλησίας ἐπισκοπεῖν.* Dieser Zustand bestand zu Rechten auch in unsrer Zeit. Das ersehen wir aus Marcian's Erlass und aus dem codex encyclius, welcher auch adressirt ist *Theotimo episcopo Tomizano.* Er antwortet im 31sten Brief als *episcopus Scythiae*[1]) allein, also im Namen der ganzen Provinz. Eine ähnliche exempte Stellung scheint schon damals auch der Bischof von Bizye eingenommen zu haben. Dass er für Herakleia votirt, beweist freilich nichts für sein Suffraganverhältniss; der Metropolit von Perge votirt sogar für den ganz ausserhalb des byzantinischen Verbandes stehenden Erzbischof von Kypros. Dagegen für sich selbst votirt er an sehr hervorragender Stelle unter den Eparchioten und Autokephalen von Antiocheia, was auf eine bevorzugte Stellung deutlich hinweist. Ebenso unterschreibt er an Leo nicht unter den Suffraganen von Herakleia, sondern erhält ein eigenes Anschreiben, das er allein beantwortet. Dagegen die anderen scheinen damals noch nicht autokephal gewesen zu sein. Der Bischof von Odyssos unterschreibt sich neben den anderen Suffraganen von Markianupolis in dem Briefe an Leo[2]) und zwar an letzter Stelle, allerdings mit dem Zusatz Scythiae: *Dizza episcopus civitatis Odyssae Scythiae,* was vielleicht eine eigenthümliche Stellung den übrigen Suffraganen gegenüber andeutet.

Sicher einfache Suffragane sind dagegen die übrigen. Der Bischof von Pompeïupolis unterschreibt[3]) unter den ein-

1) Mansi VII, 545. 2) Mansi VII, 546. 3) Mansi VII, 149.

fachen Suffraganen nach dem Bischof von Ionopolis, gehörte also damals noch sicher zur Metropolis Gangra. Ebenso unterschreibt Aitherichos von Smyrna an der Spitze der Suffragane von Ephesos. Allerdings adressirt auch an ihn Leo seinen codex encyclius.[1]) Möglich ist, dass in der Zwischenzeit zwischen dem Chalcedonense und dem Tode des Proterios Smyrna eximirt ward. Allein auch die andre Möglichkeit bleibt nicht ausgeschlossen, dass Aitherichos nur als theologisch hervorragender Prälat um sein Gutachten angegangen wurde so gut, wie Julian von Tabia und Adelphios von Arabissos, deren Sitze niemals aus der Bisthumsstellung hervortraten. Sie ist nach Markians sonstiger Kirchenpolitik auch die wahrscheinlichere. Auch von mehreren der sonstigen Autokephalen ist ihre damalige Bisthumsstellung nachweisbar. Parion votirt unter den Suffraganen von Kyzikos und Diogenes unterschreibt für den abwesenden Suffragan von Proikonnesos. Den Brief der Kyzikenischen Synode unterschreibt auch der Bischof von Parion. Unsicher ist die Stellung des Kallinikos von Apameia. Er unterschreibt unter lauter syrischen Bischöfen.[2]) Indessen die lateinische, nach Provinzen geordnete Subscriptionsliste der Canones weist ihn ausdrücklich der Provinz Bithynien zu.[3]) Da jedoch kein andrer Suffragan aufgezählt wird, so liegt kein Grund vor, für ihn eine bevorzugte Stellung anzunehmen. Lesbos, welcher späterhin zwei Erzbisthümer erhielt, unterschreibt neben Chios, also offenbar als rhodischer Suffragan. Phlorentios nennt sich Bischof von Lesbos und Tenedos[4]) und mit vollem Titel: Mansi VII, 436 *Φλωρέντιος ἐπίσκοπος Λέσβου, Τενέδου, Π[ο]ροσελήνης, Αἰγιαλῶν.* Das ganze später in mehrere Bisthümer zertrennte Gebiet bildete damals einen einzigen Sprengel der Insularprovinz.

Charakteristisch für das Bestreben der chalcedonensischen Synode, die alten Zustände noch aufrecht zu erhalten, ist die Entscheidung im Streite zwischen Nikomedeia und Nikaia[5]) in der XIV. Actio des chalcedonensischen Concils. Nikaia

---

1) Mansi VII, 523. 2) Mansi VII, 148. 3) Mansi VII, 404.
4) Mansi VII, 160. 5) Mansi VII, 302 ff.

hatte durch ein Gesetz der Kaiser Valentinian und Valens den Rang einer Metropolis erhalten; daraus hatte der Bischof von Nikaia für sich Metropolitanrechte in der bithynischen Provinz deducirt und in Basilinupolis ausgeübt, das auch späterhin zur Diöcese von Nikomedeia gehörte. Die Archonten interpretiren das angezogene Gesetz durchaus richtig als nur auf den civilen Rang der Stadt Nikaia bezüglich; mit den Verhältnissen des Bisthums hat es nichts zu schaffen. Auf Antrag des Attikos von Neapolis in Altepeiros wird denn auch beschlossen, dass jede Provinz nur einen Metropoliten haben solle nach den Canones, und demgemäss bestätigt der Spruch der Archonten, *τὴν μὲν αὐθεντίαν τοῦ μητροπολίτου ἐν ταῖς κατὰ Βιθυνίαν ἐκκλησίαις ὁ Νικομηδείας εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος ἕξει, τοῦ Νικαίας τὴν τιμὴν μόνην τοῦ μητροπολίτου ἔχοντος, ὑποκειμένου δὲ κατὰ μίμησιν τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας τῷ τῆς Νικομηδείας*. Eine Bithynia I und Bithynia II, wie Le Quien[1]) annimmt, hat niemals existirt.[2]) Le Quien irrt übrigens auch, wenn er meint,[3]) dass die chalcedonensische Sentenz lange in Kraft bestanden habe; die spätern Synodalacten zeigen im Gegentheil, dass Nikaia in der Folgezeit seine von Nikomedeia getrennte Metropolitandiöcese besass.

Dass alles in kirchlicher Beziehung beim Alten bleibe, war die Richtschnur für Kaiser Markianos. Nikolaos der Patriarch citirt in seinem Synodalbrief an Kaiser Alexios eine *διάταξις* desselben[4]): *τὸν ἀφαιρούμενον πόλεως οἵας-δήποτε πάλαι οὔσης ἢ νῦν πολισθείσης τὸ τῆς ἰδικῆς ἐπισκοπῆς δίκαιον ἢ ἕτερόν τι προνόμιον, κἂν ἀπὸ βασιλικῆς ἐπιτροπῆς, ἀτιμοῖ καὶ δημεύει ἡ διάταξις, ἀκυροῦσα καὶ τὴν ἐγχείρησιν.* Ausgenommen werden Tomoi und Leontopolis. *ὑπεξαιρεῖ δὲ καὶ τὰς ἐν Σκυθίᾳ ἐπαρχίας καὶ Λεοντόπολιν τῆς Ἰσαυρίας.* Dient dies einerseits zur Bestätigung der anderweitig bekannten Autokephalie der skythischen Provinz, so wird dadurch auch das wichtige Factum bekannt, dass das in den alten Notitien als sechstes auto-

1) Oriens chr. I, 581 u. 639.
2) Boecking notitia dignit. in partibus Orientis p. 133.
3) O. chr. I p. 639. 4) Juris Graeco-Romani. I, 277.

kephales Erzbisthum bezeichnete Leontupolis bereits unter Markian diesen Rang einnahm.

Ein starker Umschwung in kirchenpolitischer Beziehung scheint dagegen mit der Regierung des Kaisers Leo eingetreten zu sein; wenigstens zeigt uns das von dem Patriarchen Gennadios 459 nach Konstantinopel berufene Provinzialconcil gegenüber Chalkedon eine bemerkenswerthe Veränderung in der hierarchischen Rangordnung.

Die *ἐγκύκλιος ἐπιστολή* mit den Subscriptionen wurde griechisch zuerst von Lewenklaw in seinem Jus Graeco-Romanum edirt.[1]) Die Subscriptionen hat auch Lambecius aus dem vorzüglichen Wiener Codex Th. XLIV[2]) in abweichender Form publicirt. Von Pergamios von Antiochien an giebt nämlich der Text des Jus Graeco-Romanum nur den Namen des Bischofs und seines Sitzes (*Περγάμιος Ἀντιοχείας τῆς Πισιδίας, Παῦλος Μαρκιανουπόλεως* u. s. f.), während der Wiener Codex die hierarchische Stellung der einzelnen Synodalen genau markirt.

Auf Gennadios den Patriarchen folgen die Metropoliten (*ἐπίσκοπος μητροπόλεως*) von Herakleia, Ankyra, Nikomedeia, Nikaia, Antiocheia Pisidon, Markianupolis, Laodikeia, Gangra, Klaudiupolis, Rhodos, Chalkedon, Hierapolis (der Provinz Euphratesia), Adrianupolis. Darauf fährt aber der Text fort:

Λουκιανὸς ἐπίσκοπος μητροπόλεως Βύζης ὑπ·
Εὐνόϊος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Μυτιλήνης ὑπ.
Θαλάσσιος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Παρίου ὑπ.
Μάξιμος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Λαοδικείας Συρίας ὑπ.
Γερόντιος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Σελευκείας ὑπ.

Darauf erst beginnen die Bischöfe mit *Εὐστάθιος ἐπίσκοπος Παρνασσοῦ*. Da diese Sitze theils nie, theils erst einige Jahrhunderte später zum Rang der Metropoliten avancirten, könnte man hier eine einfache Schreibergedankenlosigkeit vermuthen, welche das Titulaturschema über die richtige Grenze hinaus weiter fortführte. Allein dem ist nicht so. Auf dem Concil von 536 werden die autokephalen Bis-

1) Juris Graeco-Romani L. III p. 187 squ.
2) P. Lambecii commentar. de Biblioth. Caes. L. VIII p. 421.

thümer gleichfalls als Metropolen bezeichnet. Offenbar hat diese Zeit noch nicht so genau unterschieden und unter dem Namen Metropoliten das eben erst sich entwickelnde Institut der *αὐτοκέφαλοι* oder *ἀρχεπίσκοποι* mit inbegriffen.[1]) Damit stimmt, dass der Bischof des syrischen Laodikeia, welcher hier ebenfalls erscheint, von den Notitien ausdrücklich als *αὐτοκέφαλος* bezeichnet wird. Gerontios endlich ist Bischof des pierischen Seleukeia, welches niemals weder Metropole noch autokephal war. Aber auch hier findet sich eine Parallele in der Präsenzliste des Concils von 536[2]): *Μεγάλου τῆς μητροπόλεως Βερροίας*. Die Eparchioten von Antiochien scheinen demnach wenigstens theilweise[3]) die Rangprivilegien von Autokephalen genossen zu haben.

Ausser den drei Autokephalen von Bizye, Mytilene und Parion finden wir dann plötzlich mitten unter den Bischöfen am 51sten Platze: *Σεργῖνος ἐπίσκοπος μητροπόλεως Μαξιμιανουπόλεως ὑπ.*[4]) Der Bischof von Maximianupolis figurirt als neunter unter den autokephalen Erzbischöfen in den ältern Notitien.

Ueber die Veränderungen, welche im Zeitalter Justinians eintraten, sind wir durch die Acten des Concils von 536 und des fünften allgemeinen Concils unterrichtet. Die erstern hat zuerst Binius nach einem damaligen Heidelbergensis edirt; Labbé benutzte ältere und bessere Handschriften, aber, wie es scheint, nicht mit der nöthigen Sorgfalt; wenigstens lassen die vorhandenen Editionen viel zu wünschen übrig. In den Subscriptionen finden sich zahlreiche Namen, welche die Präsenzlisten nicht bieten. Diese zerfallen nach ihrem Sitz neben dem Präsidenten Menas in eine rechte und eine linke Seite. Indessen zeigen sich hier zwischen den Listen der

1) Eine leidliche Definition der Autokephalen giebt Neilos Doxop. (Parthey p. 272): *αὗται γὰρ ἐπισκοπαὶ ἦσαν πρότερον ὑποκείμεναι ἄλλαις μητροπόλεσιν, ἐτιμήθησαν εἶναι μητροπόλεις καὶ αὗται καὶ ὑποκεῖσθαι οὐχὶ μητροπολίταις, ἀλλ' αὐτῷ τῷ πατριάρχῃ .. καὶ εἶναι αὐτοκέφαλοι ὡς αἱ λοιπαὶ μητροπόλεις. διὸ καὶ διὰ τὸ εἶναι πρώην ἐπισκοπαὶ οὐκ ἔχουσιν ὑφ' ἑαυτὰς ἐπισκόπους ὡς αἱ παλαιαὶ μητροπόλεις.* 2) Mansi VIII. 927.

3) Denn z. B. Johannes von Gabala erscheint 536 als einfacher Bischof. 4) Lambec. l. c. p. 423.

einzelnen Actionen wieder viele Abweichungen, die kaum anders als durch Schreiberwillkür können erklärt werden. So sitzt z. B. Mytilene in der ersten und zweiten Action auf der rechten, in der dritten und vierten auf der linken Seite; ähnlich steht es mit Justinianupolis-Mokissos.

Die Metropoliten von Konstantinopel sitzen stets auf der linken Seite und zwar werden in der ersten Actio aufgezählt[1]): Ephesos, Herakleia, Synnada, Antiocheia, Perge, Neokaisareia, Tyana, Pessinus, Klaudiupolis, in der zweiten[2]) dieselben, in der dritten[3]): Ephesos, Herakleia, Kyzikos, Nikomedeia, Chalkedon, Synnada, Antiocheia, Perge, Neokaisareia, Tyana, Pessinus, Klaudiupolis, Justinianupolis[4]). Die vierte ist gleich und in der fünften fehlt bloss Chalkedon.

Merkwürdigerweise sind aber die Subscriptionslisten viel reicher; die der vierten Actio[5]) enthält: Ephesos, Herakleia, Kyzikos, Nikaia, Sebasteia, Ikonion, Synnada, Antiocheia, Melitene, Perge, Neokaisareia, Tyana, Side, Pessinus, Gangra, Justinianupolis, die der fünften[6]): Ephesos, Herakleia, Kyzikos, Nikomedeia, Nikaia, Chalkedon, Sebasteia, Ikonion, Synnada, Antiocheia, Melitene, Perge, Neokaisareia, Tyana, Pessinus, Side, Klaudiupolis, Gangra, Justinianupolis.

Die Reihenfolge ist überall eine von der gesetzmässigen vielfach abweichende. Unter den nur in den Subscriptionslisten vorkommenden Metropoliten ist merkwürdig: *Αὐξέντιος ἐπίσκοπος Σεβαστείας σύμψηφος ὢν τοῖς ὁρισθεῖσιν ὑπέγραψα.* Derselben Formel bedienen sich die in den Präsenzlisten nicht aufgezählten Metropoliten von Ikonion, Melitene und Gangra.[7]) Anastasios von Nikaia und Theodoros von Kreta schreiben noch exacter *διὰ τῆς ἀναγνώσεως τοῖς πεπραγμένοις ἐπιστάς.* Es scheint demnach, dass nach Abschluss des Concils die Acten an hervorragende Metropoliten ver-

---

1) Mansi VIII, 878. 2) Mansi VIII, 926. 3) Mansi VIII, 935.

4) Dieser sitzt in der ersten und zweiten Actio auf der rechten Seite unmittelbar neben den päbstlichen Legaten.

5) Mansi VIII, 970. 6) Mansi VIII, 1144.

7) Freilich bedient sich derselben Formel auch der ausdrücklich als anwesend bezeichnete Thalassios von Berytos.

schickt wurden, um so deren nachträgliche Unterschrift zu gewinnen[1]).

Auxentios von Sebasteia hat nun aber bis zur vierten Actio in den Präsenzlisten einen merkmürdigen Doppelgänger, *Αὐξεντίου τῆς μητροπόλεως Σηλυβρίας*. In der fünften fehlt er; aber in der vierten unterzeichnet er auch nicht, obwohl anwesend, für ihn Auxentios von Sebasteia „nach Kenntnissnahme der Acten.“ Die Annahme einer während des Concils stattfindenden Transposition des Inhabers von Selymbria nach Sebasteia empfiehlt sich eben nicht bei einer Versammlung, welche dem heiligen Anthimos seine Versetzung von Trapezunt nach Konstantinopel so sehr zum Vorwurfe machte. In den Präsenzlisten erscheint Auxentios stets am richtigen Platz unter den Autokephalen. Offenbar liegt eine Verderbniss in den Subscriptionen vor. In der fünften Actio muss demgemäss der abwesende Bischof von Sebasteia, in der vierten der anwesende von Selymbria unterschreiben. Der falsche Text ist hier gedankenlose Wiederholung aus der Subscriptio des unmittelbar vorangehenden Bischofs von Nikaia. Von Autokephalen[2]) erschienen auf diesem Concil in der ersten Actio Mytilene, Apameia (Bithynien), Selymbria und Beroe.[3]) In der zweiten Actio erscheint der in der ersten nur als Bischof bezeichnete Johannes von Bosporos als: *Ἰωάννου τῆς μητροπόλεως Βοσπόρου*, ebenso in den folgenden Actionen, während Damianos von Zikchia stets als einfacher Bischof erscheint. Die Notitien zählen

1) In der IV. Actio freilich unterzeichnen einige Abwesende mit derselben Formel wie die Anwesenden: z. B. *Προκόπιος ἐπίσκοπος Γαγγρῶν ὁρίσας ὑπεσημηνάμην*, während Anastasios und Auxentios ausdrücklich bekunden, nur durch Lectüre Kenntniss von den Acten erhalten zu haben.

2) z. B. Actio IV (Mansi VIII, 950) *Ζαχαρίου τῆς μητροπόλεως Μυτιλήνης, Ἡδίστου τῆς μητροπόλεως Κίου, Μάρκου τῆς μητροπόλεως Ἀπαμείας τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας, Αὐξεντίου τῆς μητροπόλεως Σηλυβρίας, Ἰωάννου τῆς μητροπόλεως Βοσπόρου*. Also genau dieselbe Bezeichnung, wie auf dem Concil von 459; ebenso führen auch die Autokephalen von Antiochien (Berytos) diesen Titel.

3) Er sitzt auf dem linken Flügel, Megas auf dem rechten ist Erzbischof der syrischen Berroia.

drei Erzbisthümer der Provinz Zikchia auf: Cherson, Bosporos und Nikopsis. Letzteres wird mit Zikchia als Bischofssitz identisch sein.[1] Von der III. Actio an erscheint auch Kios unter den Autokephalen, dagegen Smyrna stets als einfaches Bisthum, ein offenbarer Irrthum, der aber bei dem wenig zuverlässigen Text der Acten nicht verwunderlich ist. Hyakinthos von Milet erscheint nur in den Subscriptionen, aber beide male zwischen Autokephalen.[2] Ganz neu ist die Metropolis Justinianupolis. Ihre Erigirung verdankt sie Justinian, der aus einem verfallenen Dorf hier eine Stadt errichtete und ihr den Rang einer Metropolis verlieh.[3] Euphrantas von Tyana bezeugt das auf dem V. Concil und fügt bei, dass Doara und Nazianz ihr untergeben waren: *In illo autem tempore sub Tyanensi civitate erat et Dohara et Nazianzus usque ad tempora huius pii imperii. Piissimus autem imperator cum metropolitana iura dedisset civitati, quae quondam quidem Mucissos, nunc vero Justinianopolis nuncupatur, cum aliis civitatibus et Dohara et Nazianzum subjecit ei.*

Das V. oekumenische Concil (553) ist uns nur im lateinischen Text überliefert; vollständige Präsenzlisten giebt die I. und die II. Collatio[4], eine Subscription die VIII.[5] Die Reihenfolge der byzantinischen Metropoliten und Autokephalen in der ersten Collatio ist folgende: Caesarea, Ephesus, Heraclea, Ancyra, Cyzicus, Nicomedia, Nicaea, Chalcedon, Melitene, Gangra, Tyana, Neocaesarea, Myra, Sardes, Rhodus, Antiochia Pisidiae, Perge, Aphrodisias, Synnada, Side, Laodicea, Adrianopolis, Justinianopolis II Cappadociae, Hierapolis — Maximianopolis, Dryzipara, Pompejopolis, Justiniana Cypselitanorum. Alle werden nur als *episcopi* bezeichnet, sie haben aber

1) Bischöfe von Cherson und Bosporos werden uns zahlreich genannt, ebenso von Zikchia, keiner von Nikopsis, woraus sich die Identification von selbst ergiebt.

2) Actio IV zw. Kios und Bosporos Actio V. zw. Bosporos (Gortyne) und Berytos.

3) Procop. de aedific. V, 4 p. 318 Dind. Hergenröther's Angabe, dass die Metropolitanrechte von Mokissos keinen Bestand hatten Photius I, 160 N. 109) wird durch die Concilsacten und Notitien widerlegt.

4) Mansi IX, 173 und 191.

5) Mansi IX, 388 ff.

das Epithet *religiosissimus*, während unmittelbar hinter Kypsala mit Gabala das Prädicat *reverendissimus* beginnt.[1]) Dies erhalten auch verkehrter Weise die vielleicht später eingetroffenen und gegen den Schluss eingereihten Metropoliten von Sebasteia und Amaseia. Die Präsenzliste der II. Collatio differirt nur durch kleine Ungenauigkeiten in den Prädicaten. Wir sehen demnach, dass auch auf diesem Concil, wie 489 und 536 Metropoliten und Erzbischöfe eine höhere Rangklasse bilden.

Interessant sind auch die Subscriptiones, in gewohnter Weise viel zahlreicher, als die Namen der Präsenzlisten: Caesarea, Ephesus, Heraclea, Ancyra, Cyzicus, Nicomedia, Nicaea, Chalcedon, Melitene, Gangra, Tyana, Neocaesaria, Myra, Sardes, Rhodus, Antiochia, Perge, Aphrodisias, Synnada, Side, Laodicea, Adrianopolis. Die Autokephalen, in deren Reihe fälschlich auch Mokissos und Hierapolis erscheinen, setze ich im Wortlaute her:

Joannes misericordia Dei episcopus Maronitarum metropoleos Rhod[op]iae provinciae similiter.

Theodosius misericordia Dei episcopus Justinianopolitanorum metropoleos secundae Cappadocum provinciae similiter.

Auxanon misericordia Dei episcopus Hierapolitanorum [Phrygiae] metropoleos similiter.

Eustathius misericordia Dei episcopus Maximianopolitanorum metropoleos similiter.

Paulus misericordia Dei episcopus Aemorum (Aeniorum = Αἰνίων) metropoleos Rhodopiae provinciae similiter.

Theodorus misericordia Dei episcopus Dryziparenorum metropoleos similiter.

Severus misericordia Dei episcopus Pompejopolitanorum civitatis Paphlagoniae provinciae similiter.

Georgius misericordia Dei episcopus novae Justinianae Cypselitanorum civitatis similiter.

Am Schluss nach der Reihe der Bischöfe und zwischen ihnen folgen noch:

1) Spuren noch grösserer Accuratesse zeigt der Bellovacensis des Baluzius, der den Bischof von Tabia als Topotereten des *religiosissimus episcopus Ancyranus* richtig nur *reverendissimus* nennt.

Rufinus misericordia Dei episcopus Sebastenorum metropoleos similiter.

Stephanus misericordia Dei episcopus Amasenorum clarae metropoleos similiter.

Eleusinius misericordia Dei episcopus Trajanopolitanorum metropoleos Rhodopiae provinciae similiter.

Theodorus gratia Christi episcopus Byzanorum metropoleos similiter.

Karpathos und Anchialos zeichnen als einfache Bischöfe.

Was die Metropoliten betrifft, so ist schon erwähnt, dass die Errichtung der dritten kappadokischen Metropole vor 536 fällt. Aus unsren Acten ersehen wir, dass bereits vor dem V. Concil die dritte phrygische Metropole erigirt ward.

Die Ordnung der Metropolen ist völlig verwirrt sowohl in den Präsenzlisten als in den Subscriptionen. Indessen da das IV. wie das VI. Concil durchaus die Ordnung der Notitien bestätigen, wird auch dieser Umstand lediglich nachlässiger Ueberlieferung zuzuschreiben sein.

Es kann als nahezu gewiss bezeichnet werden, dass die späterhin bis ins achte Jahrhundert bestehende Ordnung der 34 Metropolen dem Zeitalter Justinians angehöre. Nicht zu belegen ist allein die 34. lazische Eparchie mit der Metropole Phasis, deren Metropolit erst auf dem VI. Concil erscheint. Da aber die Consolidirung des Christenthums im Gebiet der Lazen der Zeit Justins und Justinians angehört, so wird man in dieselbe Zeit auch die Organisation der Kirche dieses Landes verlegen können. Die kirchliche Obhut dieser Barbaren war durch das Chalcedonense ausdrücklich dem neurömischen Patriarchen übertragen.

Auch über die zeitliche Bestimmung der Autokephalenreihe lässt die bisherige Auseinandersetzung, wie mir scheint, Schlüsse ziehen.

Die älteste Liste ist folgende:

1) Odyssos	2) Tomoi vor 451
3) Bizye vor 451; 553	4) Pompeïupolis 553
5) Smyrna	6) Leontupolis vor 451
7) Maroneia 553	8) Apameia 536

9) Maximianupolis 459; 553	10) Germia
·11) Arkadiupolis	12) Beroë 536
13) Mytilene 459; 536	14) Parion 459
15) Miletos 536	16) Nikopolis
17) Proikonesos	18) Anchialos
·19) Selybria 536	20) Methymna
21) Kios 536	
·22) Apros	·23) Kypsala 553
24) Cherson	25) Bosporos 536
26) Nikopsis	27) Kotrades
28) Euchaïta	29) Rhoïna
30) Karpathos	·31) Ainos 533
32) Drizipara 553	33) Mesembria
34) Herakleupolis	35) Sebastupolis.

Sollte es reiner Zufall sein, dass die 459 aufgezählten Autokephalen bis zur 14., die von 536 bis zur 25. und die von 553 bis zur 32. Nummer reichen? Die vor Chalkedon eine Ausnahmestellung einnehmenden Metropoliten behaupten die ersten Stellen. Es kommt hinzu, dass die z. B. Not. I, 77 ff. hinter Σεβαστούπολις aufgeführten Autokephalen nachweislich spätern Ursprungs sind und in der ältesten Notitia, theilweise auch in den Acten des VI. und VII. Concils noch als Suffragane erscheinen. Ich glaube demnach nicht zu irren, wenn ich die Autokephalenliste als eine historisch entstandene auffasse. Mindestens bis Parion reichen die im fünften Jahrhundert eximirten. Bosporos ist der letzte der vor 536 erhöhten; denn der nachfolgende Autokephalos von Nikopsis erscheint auf diesem Concil noch als Bischof. Die übrigen, sicher bis Drizipara, erhöhte Justinian. Eine solche geistliche Thätigkeit passt für einen Herrscher, der, wie kein andrer. in weltlichen, wie in geistlichen Dingen massregelnd eingriff.[1])

Die Verhältnisse, wie sie Justinian geordnet, blieben bis

1) Card. Alemanus zur historia arcana P. 153, 13 (ed. Bonn. III, 463).

zur Zeit der bilderstürmenden Kaiser bestehen, wie die Acten des VI. Concils und des Quinisextum erweisen. Hier haben wir es mit im Ganzen recht guten Texten zu thun. Das VI. Concil giebt für alle Actiones vollständige Präsenzlisten und mehrere Subscriptionen. Bis zur X. Actio ist die Zahl der versammelten Väter eine recht spärliche; sie erscheinen mehr als vorberathende Commission; erst allmählich, wie man an den immer zahlreicheren Präsenzlisten verfolgen kann, gewinnt das Concil einen oekumenischen Charakter. In den Präsenzlisten heissen alle Prälaten unterschiedlos *ἐπίσκοποι*; allein es sitzen Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe scharf getrennt. In den Unterschriften gebrauchen nur die Metropoliten ihr auszeichnendes Distinctiv, z. B. *Σισίννιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Ἡρακλειωτῶν μητροπόλεως τῆς Εὐρωπιανῶν ἐπαρχίας*. Die Erzbischöfe heissen einfach Bischöfe.[1]) Zur Controlle dienen die sehr exacten Unterschriften des Quinisextum, wo sogar Platz für die fehlenden markirt ist.

Im Folgenden gebe ich eine Zusammenstellung der anwesenden Prälaten der byzantinischen Diöcese nach der XVI. und XVIII.[2]) Actio des VI. Concils mit den Unterschriften der Versammlung und denen des *λόγος προσφωνητικὸς* an Konstantin und den Unterschriften des Quinisextum.

VI. Concil.				Quinisextum
XVI. Act.	XVIII. Act.	subscriptio	prosphonet.	
Kaisareia	Kaisareia	Kaisareia	Kaisareia	Kaisareia
Ephesos	Ephesos	Ephesos	Ephesos	Ephesos
Herakleia	Herakleia	Herakleia	Herakleia	*τόπος τοῦ Ἡρακλείας.*
Ankyra	Kyzikos	Ankyra	Ankyra	Ankyra
Kyzikos	Ankyra	Kyzikos	Kyzikos	—
Sardes	Sardes	Sardes	Sardes	—
Nikomedeia	Nikomedeia	Nikomedeia	Nikomedeia	Nikomedeia
Nikaia	Nikaia	Nikaia	Nikaia	Nikaia
Chalkedon	Chalkedon	Chalkedon	Chalkedon	Kalchedon

1) Mansi XI, 694 findet sich eine Ausnahme. *Ἐπιφάνιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπ. τῆς Εὐχαϊτηνῶν φιλοχρίστου μητροπόλεως τῆς Ἑλενοποντίων.* S. 696, 645 und 673 erweisen dies als Schreibfehler.

2) Die angebliche XVII. Action (nur lateinisch) ist eine Fälschung. Der Metropolit von Amaseia, der in der XVI. und XVIII. erscheint, fehlt hier.

VI. Concil.				Quinisextum
XVI. Act.	XVIII. Act.	subscriptio	prosphonet.	
Side	Side	Side	Side	Side
—	—	—	—	Sebasteia
Amaseia	Amaseia	Tyana	Tyana	Amaseia
Melitene	Melitene	Amaseia	Amaseia	—
Tyana	Tyana	Melitene	Melitene	Tyana
Gangra	Gangra	Gangra	Pessinus	Gangra
Klaudiupolis	Klaudiupolis	Klaudiupolis	Gangra	Klaudiupolis
Pessinus	Pessinus	Pessinus	Klaudiupolis	Pessinus
Myra	Myra	Myra	Myra	—
Staurupolis	Staurupolis	Staurupolis	Staurupolis	Staurupolis
Laodikeia	Laodikeia	Laodikeia	Laodikeia	—
Synnada	Synnada	Synnada	Synnada	—
Ikonion	Ikonion	Ikonion	Ikonion	Ikonion
Antiocheia	Antiocheia	Antiocheia	Antiocheia	Antiocheia
Perge	Perge	Perge	Perge	Perge
{Justinianup. Mokissos	{Justinianup. Mokissos	{Justinianup. Mokissos	{Justinianup. Mokissos	{Justinianup. Mokissos
Rhodos	Rhodos	Rhodos	Rhodos	—
—	—	—	—	Phasis
—	—	—	—	Trajanupolis
Hierapolis	Hierapolis	Hierapolis	Hierapolis	Hierapolis ? 1)
Bizye	Bizye	Bizye	Bizye	Bizye
Pompeïupolis	Pompeïupolis	Pompeïupolis	Pompeïupolis	Pompeïupolis
—	—	—	—	Smyrna 2)
Leontopolis	Leontopolis	Miletos	Leontopolis	Leontopolis
—	—	—	—	Apameia (Bithynien)
—	—	—	—	{Theodorias-Germia
Mytilene	Mytilene	Leontopolis	Mytilene	Mytilene
Miletos	Miletos	Mytilene	Kotradis	Selybria
Selybria	Selybria	Selybria	Euchaïta	Miletos
Methymna	Methymna	Methymna	Herakleiup.	Methymna

1) Der lückenhafte Text Mansi XI, 992 ist wohl so zu ergänzen: *Τιβέριος ἀνάξιος ἐπίσκοπος Τραϊανουπολιτῶν μητροπόλεως [τῆς Ῥοδόπης ὁρίσας ὑπέγραψα. ὁ δεῖνα ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεραπολιτῶν μητροπόλεως] τῆς Φρυγῶν Πακατιανῶν ὁρίσας ὑπέγραψα.*

2) *Στέφανος ἀνάξιος ἐπ. τῆς Σμυρναίων μητροπόλεως* hat Le Quien wohl richtig in *πόλεως* corrigirt.

VI. Concil.				Quinisextum
XVI. Act.	XVIII. Act.	subscriptio	prosphonet.	
Kios	Kios	Kios	Mesembria	Kios
—	—	—	—	Cherson
Kotradis	Kotradis	Kotradis	Sozopolis	Kotradis
Euchaïta	Euchaïta	Euchaïta	Miletos	Euchaïta
—	—	—	—	Ainos
Herakleiup.-Pidachthoë	Herakleiup.-Pidachthoë	Sozopolis	Selybria	—
Mesembria	Mesembria	Mesembria	Methymna	Mesembria
Sozopolis	Sozopolis		Kios	

Unter den Subscriptiones des Concils finden sich gegen das Ende nach den Bischöfen noch folgende Unterschriften: Sebasteia, Karpathos[1]), Bosporos und Phasis. Wahrscheinlich sind diese auch in der letzten Präsenzliste nicht aufgeführten Prälaten nachträglich erst eingetroffen. Die Annahme einer Zusendung der Acten schliesst das Votum von Bosporos aus. Die meisten der am Schluss verzeichneten Prälaten (z. B. ausser den erwähnten Caralis, Aureliopolis in Afrika) machen ein verspätetes Eintreffen wegen der Entfernung ihrer Sitze begreiflich.[2])

Die richtige Reihenfolge zeigt sich hier in den Präsenzlisten wohl bewahrt; weniger exact sind die Subscriptionen, wo mehrfach Vertauschungen der richtigen Ordnung sich finden.

Die unter Justinian eingerichtete Organisation besteht unverändert fort. Was die Metropoliten betrifft, so ist nur zu erwähnen, dass Aphrodisias in dieser Zeit den christlichen Namen Staurupolis erhalten hat, ähnlich wird das bithynische Apollonias Theotokiana.

Die Metropoliten erscheinen fast vollzählig; spärlich nur die Kirchenfürsten des von den fremden Nationen überschwemmten Thraciens. Die Autokephalen beginnen jetzt ständig mit Bizye und Pompeïupolis. Die vorleonischen No-

1) in dem Brief des Concils an Pabst Agathon findet sich Sebasteia unter den Metropolen und Karpathos unter den Autokephalen. Mansi XI, 689, 693.

2) S. 653 erscheinen Mesembria und Sozopolis noch einmal, obschon Sozopolis bereits 645 und Mesembria wenigstens im lateinischen Text schon 646 dagewesen ist.

titien beginnen zwar immer noch mit Odyssos und Tomoi; indessen waren diese Sitze längst in partibus. In dieser Epoche hat auch die älteste Autokephalenreihe ihre Vervollständigung durch die drei letzten Nummern erhalten. Bei Mesembria ist allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass bereits Justinian die Erhöhung vollzog. Dagegen Herakleiupolis trägt den Namen seines Gründers und die von Sebastupolis erklärt sich aus Herakleios' Zügen. Für seine kirchenpolitischen Pläne hat er sich des iberischen Klerus (Kyros von Phasis) mit Vorliebe bedient. In dieser Reihe figurirt auch das thrakische Sozopolis, welches erst das neunte Jahrhundert officiell in die Autokephalenreihe recipirte.

Eine völlige Revolution der kirchlichen Verhältnisse tritt mit dem Bilderstürme ein. Die isaurischen Kaiser haben den modernen Grundsatz, dass die kirchlichen Obern eines Landes in demselben wohnhaft sein müssen, zuerst zur Wahrheit gemacht, indem sie die illyrischen und griechischen Diöcesen, ebenso die italienischen, welche unter ihrer Botmässigkeit standen, von Rom losrissen und unter Konstantinopel stellten. Basileios, der dem neunten Jahrhundert angehörende Bearbeiter der ersten Parthey'schen Notitia motivirt das folgendermassen: *Εἰσὶ δὲ καὶ οἱ ἀποσπασθέντες ἐκ τῆς Ῥωμαϊκῆς διοικήσεως, νῦν δὲ τελοῦντες ὑπὸ τὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως μητροπολῖται καὶ οἱ ὑφ' ἑαυτοὺς ὄντες ἐπίσκοποι· ὁ Θεσσαλονίκης, ὁ Συρακούσης, ὁ Κορίνθου, ὁ τοῦ Ῥηγίου, ὁ Νικοπόλεως, ὁ Ἀθηνῶν, ὁ Πατρῶν, ὁ Νέων Πατρῶν. Οὗτοι προσετέθησαν τῇ συνόδῳ τῆς Κωσταντινουπόλεως διὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν κατέχεσθαι τὸν πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης· ὡσαύτως καὶ ἀπὸ τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως ἀποσπασθεὶς ὁ Σελευκείας Ἰσαυρίας, καὶ αὐτὸς τελεῖ ὑπὸ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τῶν ὑπ' αὐτῷ ὄντων κδ' ἐπισκόπων.* Interessant ist, dass der bilderfreundliche Patriarch von Antiochien von demselben Schicksal, wie sein römischer College betroffen ward. Die Motivirung stammt aus der orthodoxen Epoche, wo man die nützlichen Resultate des ikonoklastischen Schismas gern acceptirte, aber natürlich den wahren Grund nicht angeben konnte. Hauptzeuge für die kirchliche Grenzverschiebung ist Nicolaus I.

in seinem Brief an Kaiser Michael vom 25. September 860[1]): *Oportet enim vestrum imperiale decus, quod in omnibus ecclesiasticis utilitatibus vigere audivimus, ut antiquum morem, quem nostra ecclesia habuit, vestris temporibus restaurare dignemini; quatenus vicem, quam nostra sedes per episcopos vestris in partibus constitutos habuit, videlicet Thessalonicensem, qui Romanae sedis vicem per Epirum veterem, Epirumque novam, atque Illyricum Macedoniam, Thessaliam, Achaiam, Daciam ripensem, Daciamque mediterraneam, Moesiam, Dardaniam et Praevalim beato Petro apostolorum principi contradicere nullus praesumat: quae antecessorum nostrorum temporibus, scilicet Damasi, Siricii, Innocentii, Bonifacii, Caelestini, Sixti, Leonis, Hilari, Simplicii, Felicis atque Hormisdae, sanctorum pontificum, sacris dispositionibus augebatur: quorum denique institutiones ab eis illis in partibus destinatas per nostros missos, ut rei veritatem cognoscere queatis, vestrae Augustali potentiae dirigere curavimus* und bald darauf: *Inter ista et superius dicta volumus, ut consecratio Syracusano archiepiscopo nostra a sede impendatur, ut traditio ab apostolis instituta nullatenus vestris temporibus violetur.*[2]) Dadurch werden des Genauern die andeutenden Bemerkungen Hadrians I. ausgeführt, welche nichtsdestoweniger die Griechen so empfindlich berührten, dass ihre Verlesung in der II. Actio des Nicaenum II. unterdrückt wurde: daher sind uns die Worte nur lateinisch erhalten[3]): *Imo et consecrationes archiepiscoporum seu episcoporum, sicut olitana constat traditio, nostrae dioecesis existentes penitus canonice sanctae Romanae nostrae restituantur ecclesiae, ut nequaquam schisma inter concordiam perseverare valeat sacerdotum.* Das sind die einzigen Angaben über ein so wichtiges und einschneidendes Ereigniss. Alle Klagen der römischen Pontifices haben aber auch die orthodoxen Kaiser und das byzantinische Patriarchat nicht veranlassen können, den einmal eingeschlagenen Weg zu verlassen. Im Bulgarenstreit bemerkten die Griechen: *Satis indecens est, ut vos, qui Graecorum imperium detrectantes, Francorum foederibus inhaeretis,*

---

1) Mansi XVI, 63.

2) Vgl. auch Anastasius in der Einleitung zum VIII. oekumenischen Concil. Mansi XVII, 10.

3) Mansi XII, 1073.

in regno nostri principis ordinandi iura servetis. Klarer kann man den byzantinischen Grundsatz, dass die politischen und kirchlichen Grenzen sich decken müssen, nicht aussprechen. Sehr richtig bemerkt zu den angeführten Worten Pichler[1]): „Dies ist der Schlüssel zum Verständniss dieses Streites. So lange die Päpste Unterthanen der Griechischen Kaiser waren, liessen diese sich die Ausübung von Patriarchalrechten durch die Römischen Bischöfe auch auf Griechischem Boden gefallen. Ganz anders wurde die Sache, seit die Päpste dem Griechischen Kaiser nicht blos selbst den Gehorsam aufgekündet, sondern auch einen gefährlichen Nebenbuhler ihm an die Seite gesetzt hatten.“

Allein nicht gleichzeitig mit der Losreissung des illyrischen Vicariats fand seine Einordnung in die byzantinische Dioecese statt. Späterhin schob man vier Metropolen zwischen Chalkedon und Side und vier hinter Hierapolis ein; indessen diese Ordnung gilt noch nicht zur Zeit des II. Nicaenums. Die Reihenfolge der unter Rom stehenden Metropolen ist auf den oekumenischen Concilien eine sehr verschiedene, offenbar je nach den Umständen. In Chalkedon sitzt Korinth zwischen Kyzikos und Sardes und unterschreibt ebenso oder nach Kyzikos oder Synnada; Nikopolis, Gortyne und Dyrrachion sitzen im tiefsten Rang unter den Metropoliten zwischen Perge und Philippupolis; auf dem V. erscheint Gortyne zwischen Sardes und Damaskos. Auf dem VI. sitzt z. B. in der XVIII. Actio Thessalonike gleich nach den Patriarchen, und gleich nach ihm nur durch Kypros getrennt vor Kaisareia, Ephesos etc. Ravenna, Korinth, Gortyne. Die Unterschriften erklären diese hohe Stellung, indem Thessalonike als Vicar des apostolischen Stuhls und Legat, Korinth ebenfalls als Legat des apostolischen Stuhles und Gortyne als Legat des römischen Concils unterschreiben. Athen, das gleichfalls Legat[2]) ist, erscheint mit

1) Pichler: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident. I, S. 197.

2) Die Bischöfe von Portus, Paternum und Rhegium erscheinen so hoch, weil sie offenbar die officiellen Abgesandten der römischen Synode und von der ersten Action an anwesend sind.

Stobi, Argos, Lakedaemon und Kantanos, nur in den Unterschriften. Es folgt unmittelbar auf die antiochenischen Metropoliten und erst nachher folgen die Autokephalen. Vielleicht war schon damals Athen von Korinth eximirt. Sehr exact ist die Rangordnung auf dem Quinisextum: Justinianopolis nova und Thessalonike gleich nach den Patriarchen, Sardinien, Ravenna, Korinth, Gortyne zwischen Herakleia und Ankyra[1]), Dyrrachion zwischen Ankyra und Nikomedeia. Wieder anders ist die Ordnung auf dem VII. Concil. Hier sitzen Kreta, Sardinien und Dyrrachion zwischen Chalkedon und Amaseia, Nikopolis zwischen Perge und Phasis, so in der ersten Actio. In der zweiten votirt Kreta zwischen Nikomedeia und Chalkedon, Dyrrachion und Sardinien zwischen Chalkedon und Tyana, Nikopolis zwischen Perge und Phasis. In der VII. Actio zeigt die Präsenzliste folgende Ordnung: Nikomedeia, Kreta, Nikaia, Thessalonike, Chalkedon, Side, Sardinien, Dyrrachion, Tyana und später Ikonion, Nikopolis, Perge. Wie namentlich die schwankende Stellung des angesehensten Stuhles Thessalonike zeigt, kann man für diese Epoche von einer festen Ordnung noch nicht sprechen.

Was speciell die Dioecese von Byzanz anbelangt, so ist während des VII. Concils die alte, nicht mehr überall den Verhältnissen entsprechende Ordnung schon mehrfach durchbrochen. Die Metropoliten erscheinen in den Präsenzlisten, bei den Abstimmungen und in den Unterschriften nach und nach alle; es fehlen nur Sebasteia, Melitene, Philippupolis und Markianupolis. Die Ordnung ist im Einzelnen hie und da gestört; indessen controlliren sich die einzelnen Namenslisten gegenseitig. Neu ist nur, dass Phasis mit Trapezus vereinigt erscheint; die älteren Notitien kennen Trapezus noch als Suffragan von Neokaisareia, repräsentiren also hier einen älteren Zustand, als das Concil. Die Metropoliten sind von den Autokephalen durch die sicilischen Bischöfe getrennt. Vorher aber erscheinen z. B. in der Präsenzliste der VII. Actio

1) Die von Pitra benutzten Handschriften haben die Ordnung: Ephesos, Ravenna, Herakleia, Korinth, Sardinia, Gortyne. Jur. eccl. Graec. hist. et monum. II. p. 73.

hinter Hierapolis: Sylaion, Euchaïta, Gotthia, Seleukeia, Sugdaa, Smyrna, Rhegion, Patrai. In den einzelnen Actionen treten übrigens häufig Abweichungen und Kürzungen dieser Liste auf. Sie zeigt aber deutlich, dass eine Reihe ehemaliger Autokephalen bereits einen höhern Rang einnehmen; auch hierin machen sich die Aenderungen einer neuen Zeit bemerklich.

Die Autokephalenreihe dieser Zeit ist ungewöhnlich vollständig; es werden in den einzelnen Listen in vielfach abweichender Reihenfolge aufgezählt: Bizye, Pompeïupolis, Leontopolis, Apameia, Germia, Arkadiupolis, Parion, Miletos, Nikopolis, Proikonnesos, Methymna, Kios, Apros, Kypsalla, Sugdia, Mesembria, Sebastupolis, Koloneia, Karpathos, Kotradis, Drizipara, Herakleiupolis, Derka, Amorion.

Hiermit ist das Material, welches uns die Concilsacten gewähren, erschöpft; es lässt sich aber damit die chronologische Datirung der älteren Notitiae mit annähernder Sicherheit bestimmen.

Parthey[1]) hat in seiner verdienstlichen Ausgabe des Hierokles und der Notitien diese in chronologischer Reihe zu ordnen versucht p. VI. *singulas notitias unde sumpserim suo loco indicabo, ordine earum, quantum fieri potuit, ad chronologicam normam constituto.* Das ist nun aber keineswegs der Fall. Denn seine Notitia I ist wenigstens in der uns bekannten Redaction des Basileios durchaus nicht die älteste; dies ist vielmehr Notitia VII, welche die Ueberschrift trägt: *Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν.* Sie bildet das 54. Capitel des zweiten Buches von Konstantinos Porphyrogennetos' *ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως.* Wie das Ende des vorangehenden Capitels erweist, hat der Kaiser die Notitia seinem Werke einverleibt, um dem Hofmarschall das Amt der Plätzeanweisung zu erleichtern, wenn Bischöfe zur kaiserlichen Tafel geladen werden. Konstantin schöpft *ἐκ τῶν τοῦ θεσπεσίου Ἐπιφανίου τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κύπρου* [συγγραφῆς][2]) Aus

1) Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum. ex recognitione G. Parthey. Berlin 1866.

2) Const. Porphyr. I p. 791 ed. Bonn.

dem Beiwort *θεσπέσιος* scheint hervorzugehen, dass er den heiligen Epiphanios wirklich für den Autor hält. Derselben Ansicht ist auch Reiske.[1]) Sie ist aber mit Recht von Parthey[2]) zurückgewiesen worden. Sein Grund freilich, Konstantin habe schwerlich eine Notitia des IV. Jahrhunderts benutzt, ist nicht zwingend. Die Notitia selbst erweist aber schlagend ihr späteres Alter. Unter den Metropoliten führt sie das justinianeische Mokissos auf, und hat die ganze Autokephalenreihe bis Herakleiupolis und Sebastupolis, was als frühesten Termin uns ins VII. Jahrhundert führt.[3]) Parthey denkt an den um 870 blühenden Epiphanios. Das ist sicher verkehrt. Denn die Notitia, wie sie uns vorliegt, gehört jedenfalls vor 787, weil sie eine ältere Ordnung zur Voraussetzung hat, als die während des VII. oekumenischen Concils gültige war. So, um nur ein Beispiel anzuführen, kennt sie die Autokephalen Derkos und Amorion noch nicht, welche dort als solche auftreten. Auch Sylaion ist einfaches Bisthum, während es auf dem Concil als bevorzugter Autokephal auftritt. Da auf Epiphanios' Namen sonst vieles gefälscht ist, könnte auch hier ein Pseudoepiphanios vorliegen. Indessen ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, an einen anderen Epiphanios zu denken. Die Acten des VI. oekumenischen Concils unterschreibt 680 *Θεόδωρος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος πόλεως Τριμιθούντων τῆς Κυπρίων νήσου καὶ τὸν τόπον ἐπέχων Ἐπιφανίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχεπισκόπου.* Dass dieser Epiphanios ihr Verfasser sei, ist wenigstens möglich. Nichts widerspricht in ihr der kirchlichen Ordnung des VII. Jahrhunderts. Jedenfalls ist sie älter als Notitia I. Denn von den dort erwähnten Autokephalen erscheint Mistheia noch unter Ikonion (Parthey S. 157) und Neapolis unter Antiocheia (Parthey S. 158). Von den Suffraganen von Amorion sind Dokimion und Polyboton Synnada, Philomelion Antiocheia unterstellt. Noch auf dem VII. Concil sind die beiden ersten Suffragane von Synnada; Philomelion erscheint

---

1) Const. Porphyr. II p. 892. 2) Hieroclis synecd. p. IX.

3) Deshalb ist es auch ganz verkehrt, wenn Pitra (Juris eccles. graecorum hist. et monum. II p. 199 und 201) nach dem Vorgange von Assemani an Epiphanios von Konstantinopel denkt.

als antiochenischer Suffragan auf dem VI., dem Quinisextum und dem VII. Concil. Leider ist in der Leipziger Handschrift von Konstantin's Werk ein Blatt ausgefallen, sodass von Aureliupolis an der Rest von Sardes und sämmtliche Suffragane von Nikomedien (Metropolis VII) bis Laodikeia (Metropolis XX) fehlen und erst mit Nakoleia, dem zweiten Suffragan von Synnada der Katalog wieder einsetzt. Ohne Zweifel würde sonst auch Amastris als Suffragan von Gangra, Amorion und Klaneos als solche von Pessinus und Selge als einer von Side erscheinen. Gewiss würde auch Kotyaeion wie noch auf dem VII. Concil als Suffragan von Synnada auftreten, was in keiner der erhaltenen Notitien mehr der Fall ist. Wenn auch die Identification des Epiphanios mit dem kyprischen Erzbischof und demnach die Concipirung dieser Notitia bereits im VII. Jahrhundert Vermuthung bleiben muss, sicher können wir sie keinesfalls über die erste Hälfte des VIII. Jahrhunderts hinabrücken.

Das beweist die dieser Epoche in ihrer ursprünglichen Redaction angehörende Notitia I. Parthey hat dieselbe hauptsächlich nach der Ausgabe von Goar edirt, da die von Carolus a S. Paulo nach einem Parisinus gemachte Ausgabe eine grosse Lücke enthält und er Beveridge's Ausgabe erst in den Nachträgen benutzte. Beveridge's *codex MS. admodum vetustus* der Bodleiana ist in der That vorzüglich, und dadurch erhält man erst ein wirkliches Bild von der Notitia.[1]) Dazu benutze ich noch den ebenfalls recht guten Coislinianus 209, welcher von fol. 268^r an dieselbe Notitia enthält. Auch hier bildet die Beschreibung von Kypros den Abschluss; daran schliesst sich aber mit der Ueberschrift: *ταῦτα μὲν τὰ παλαιὰ τακτικά. σκόπει δὲ καὶ τὰ νέα* eine jüngere, bis dahin unedirte Notitia.

Der von Carolus a S. Paulo benutzte Parisinus hat die Unterschrift: *ἡ παροῦσα ἔκθεσις ἐγεγόνει ἐν ἔτει ͵ςτϙα´* (Car. *͵ςτζα´*) *ἐπὶ τῆς βασιλείας κυροῦ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ Φωτίου πατριάρχου.* Dies ist bedenklich. Das Weltjahr entspricht dem Jahr 883, wo Leo noch nicht Kaiser

1) *Συνοδικόν* II Annotat. p. 135 squ.

war. Man müsste *Α* aus *Δ* verschrieben annehmen, damit wir in das Jahr 886 kämen. Obschon der Ausdruck *ἐπὶ — πατριάρχου* rein temporal verstanden werden kann, und dem Wortlaut nach eine Bethätigung des Kaisers und des Kirchenfürsten nicht nothwendig darin liegt, so ist die Meinung des Schreibers doch offenbar eine andre. Vergleichen wir ähnliche Angaben in anderen Notitien, so soll mit den Worten ohne Zweifel angedeutet werden, dass diese Aufzeichnungen mit der grossen kirchlichen Verfassungsänderung des Kaisers Leo zusammenhingen. Neben dem Kaiser wird als Patriarch Photios genannt. Allein eine der ersten Regierungshandlungen Leo's war die Absetzung des Photios. Ist wirklich *͵ϛτϙδʹ* zu lesen, so würde die Concipirung der Ekthesis unmittelbar in den Beginn von Leo's Regierung fallen. Ihre Abfassung wäre anzusehen als eine der vorbereitenden Massregeln von Leo's Neuordnung. Allein die alten und guten Handschriften, der Bodleianus und der Coislinianus, kennen diese subscriptio gar nicht. Sie scheint demnach ein Zusatz von späterer Hand zu sein, was zu einiger Vorsicht in ihrer Verwerthung nöthigt. Um so bereitwilliger geben die guten Handschriften Auskunft über Verfasser und Bearbeiter der Notitia. Bei der Beschreibung von Kypros heisst es:

Λάπιθος

ἐν ᾗ ἐγεννήθη Γεώργιος ὁ Κύπριος ὁ γράψας τὴν βίβλον, ἐξ ἧς ταῦτα μετελήφθησαν.

und ebenso in der Beschreibung Armeniens: *Κλίμα Σοφινῆς, χωρίον ὑπὸ τὸ αὐτὸ κλίμα λεγόμενον Ἰαλιμβάνων* (Coisl. *ἰαλῆμ βάνων*) *ὅθεν ὁρμᾶται ὁ τὴν παροῦσαν φιλοπονήσας βίβλον Βασίλειος.* Bei näherer Betrachtung zeigen sich auch im Text Spuren einer späteren Umarbeitung.

Diese Notitia gilt als die vorzüglichste und reichhaltigste, weil sie nicht blos die byzantinische, sondern alle fünf Patriarchaldiöcesen umfassen soll. Offenbar war es auch die Absicht des Verfassers, eine solche zu liefern: allein das Material dazu fehlte ihm durchaus. Die Notitia umfasst nämlich nur die byzantinische Dioecese; der Rest, wie schon die Nominativform der Städtenamen zeigt, hat rein profanen Charakter und ist eine Provinzenbeschreibung des byzantinischen

Reichs in der Art des Hierokles. Die Quelle, welche hiefür Georgios benutzte, gehört der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts an. Die Hände der beiden Bearbeiter zeigen sich in den Widersprüchen zwischen dem ersten und zweiten Theil, zwischen der Aufzählung der Metropoliten und Autokephalen und der Beschreibung der einzelnen Provinzen. So erscheint Trapezus im ersten Theil[1]) unter den Autokephalen, im zweiten[2]) unter den Suffraganen von Neokaisareia. Amorion fehlt im ersten Theil sowohl unter den Metropoliten, als unter den Autokephalen. Dagegen im zweiten Theil erscheint es als Metropolis mit 5 Bisthümern. Dass es hier ein späteres Einschiebsel bildet, erweist ein merkwürdiges, im Bodleianus wie im Coislinianus auftretendes Schreiberversehen. Auf Markianupolis mit seinen fünf Suffraganen folgt Hierapolis mit seinen fünf; daran schliessen sich als 6—11 Markianupolis mit seinen Bisthümern und endlich folgt Amorion wieder mit fünf Suffraganen. In der Arbeit des Georgios *ἐξ ἧς ταῦτα μετελήφθησαν* schloss die Liste mit Hierapolis und dessen fünftem Bischof, dem von Mosyna. Basileios schrieb die Metropole Amorion an den Rand in paralleler Stellung zu Markianupolis. Ein Abschreiber aber, nachdem er bis Mosyna gelangt war, wollte nun Amorion regelrecht eintragen, irrte jedoch in die Parallelcolumne ab und trug so Markianupolis zum zweiten Male ein. Basileios hat dann auch mit der Notitia die sonstigen nothwendigen Veränderungen vorgenommen und unter Pessinus, Synnada und Antiocheia die zu Amorion geschlagenen Suffragane getilgt. Es fragt sich nur, ob die Autokephalen von Trapezus bis Selge dem ursprünglichen Text oder der Bearbeitung angehören. Selge erscheint nicht unter Side, Amastris nicht unter Gangra, Neapolis nicht unter Antiocheia, Mistheia nicht unter Ikonion. Allein, wie schon erwähnt, Trapezus unter Neokaisareia.[3]) Das legt die Vermuthung nahe, dass das Verzeichniss des Georgios diese Sitze als einfache Suffragane kannte und erst Basileios sie unter die Autokephalen nach der Rangordnung seiner Zeit

1) Parthey N. I, 77. 2) Parthey N. I, 268.

3) *ὁ Δέρκων* ist ein späterer, im Bodleianus und Coislinianus fehlender Zusatz.

eintrug und demgemäss in den einzelnen Provinzen ausstrich. Inconsequenterweise hat er dies bei Trapezus unterlassen und uns dadurch erwünschtes Licht über die Zeit der Conception und Ueberarbeitung gegeben.

Demgemäss ist der ursprüngliche Text des Georgios älter, als das VII. Concil, welches Trapezus mit der Metropole Phasis vereinigt erscheinen lässt.[1]) Ein Georgios von Kypros ist uns bekannt, der eifrige Ikonodule, welchen die Synode von 754 zugleich mit Germanos von Konstantinopel und Johannes Damaskenos verdammt. Zonaras macht ihn zum Patriarchen von Konstantinopel, was Versehen ist, Baronius zum Metropoliten von Antiocheia in Pisidien, Le Quien zum Erzbischof von Konstanteia, alles leere Vermuthungen. Ueber seine kirchliche Stellung ist uns nichts bekannt. Der Zeit nach könnte er mit Georgios von Lapathos, dem Verfasser von Notitia I, sehr wohl identisch sein. Ueber eine blosse Vermuthung kommen wir aber nicht hinaus.

Was die Zeit des Basileios betrifft, so gehört er sicherlich vor 869, die Epoche des sogenannten achten oekumenischen Concils, weil zu dessen Zeit bereits eine Reihe Veränderungen der Kirchenordnung Platz gegriffen haben, die Basileios noch nicht kennt. So ist Smyrna zur Metropolis erhoben, Russion Nakoleia und Gariella erscheinen als Erzbischöfe. Einen Terminus nach oben gewährt die Errichtung von Amorion. Die Blüthe dieser Stadt fällt unter die bilderstürmenden Kaiser Michael (820—829) und Theophilos (829—841). 838 wird sie von den Saracenen zerstört; ohne Zweifel vor diesem Zeitraum ist sie von einem der beiden Kaiser zur Metropolis erhoben und mit Stücken der Provinzen von Pessinus, Synnada und Antiocheia ausgestattet worden.[2]) Basileios wird

1) In den Unterschriften des IV. Actio: *ἐπίσκοπος τοῦ Φάσιδος ἤτοι Τραπεζοῦντος* (Mansi XIII, 137) und der VII. sogar nur: *ἐπίσκοπος Τραπεζοῦντος*. (Mansi XIII, 384.)

2) Unter den Gesandten, welche Photios 860 nach Rom schickt, erscheint auch der Metropolit Theophilos von Amorion. Hergenröther (Photius I, S. 413, N. 40) hält für wahrscheinlich, dass Michael II seiner Vaterstadt, dem Beispiele Justinians folgend, die Metropolenwürde ver-

demnach in der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts geblüht haben. Die Bemerkungen über die Loslösung der unter dem Pabst und der unter dem Patriarchen von Antiochien stehenden Eparchien gehören ebenfalls ihm; er zuerst erwähnt auch das Ersbisthum *Νέαι Πάτραι*, das wir erst 879 belegen können. Aelter als Basileios und jünger als das VII. oekumenische Concil ist dann eine Redaction, welche uns in mehrfacher Form erhalten ist.

In der einen Recension besteht sie aus folgenden drei Stücken:

1. *ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν τῶν ὁροθεσιῶν καὶ συναρίθμησις τῶν ἀποστολικῶν θρόνων.*

2. *τάξις προκαθεδρίας μητροπολιτῶν.*

3. *ἡ τάξις τῶν μητροπολιτῶν, καθὼς ἐν τῷ χαρτοφυλακείῳ ἀναγέγραπται καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι.*

Die drei Stücke haben Carolus a S. Paulo in der geographia sacra p. 4 squ. „*ex vetusto Ms. Vaticano*" und Goar hinter dem Codinus p. 363 squ. *ex vetusto MS. Vaticano apud Geographiam Sacram Illustriss. D. Abrincensis*" edirt.

Genau so bietet sie auch der Coislinianus 346 fol. 299—305ʳ, worauf Hierokles *α'—να'* folgt.

Parthey hat den Text in die drei Notitiae V, VI und IX zertheilt und jedenfalls hat wenigstens das erste Stück auch gesondert existirt.

Dieses hat Schelstrate in den ant. eccles. II p. 635 squ. *ex MS. codicibus Vaticanis sub num. 1167 et 1183* edirt. Ebenso erscheint es unter dem Titel: *συναρίθμησις τῶν ὁροθεσιῶν τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχικῶν καὶ ἀποστολικῶν θρόνων* als Anhang zu den Patriarchenverzeichnissen des *Χρονογραφεῖον σύντομον.*[1]) Schelstrate und das *χρονογραφεῖον* kennen

---

liehen habe. In den griechischen Menaeen zum 8. März (*σ. λβ'*) lässt Nikephoros *τοὺς λογάδας τῶν ἀρχιερέων* kommen, die Kirchenfürsten von Kyzikos, Sardes, Thessalonike, Amorion, Synnada u. s. w. Es folgt aus diesem ganz freien Bericht, welcher der Zeit des Armeniers Leo angehört, nicht nothwendig, dass Amorion schon Metropole war, wie Hergenröther (Photius I, S. 276, N. 123) meint. Eudoxios kann auch Autokephalos sein.

1) Euseb. ed. Schoene I, app. 81—83.

die in der Geographia sacra und bei Goar angehängte Beschreibung der Provinzen Palästinas nicht; der Coislinianus dagegen hat sie ebenfalls. Er fügt auch wie der Bodleianus und der Coislinianus von Notitia I den drei Palaestina Arabien bei und dann die Bemerkung über die Autokephalie von Armenien und Kypros und endigt: *ἔχοντα ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον ἐπὶ τῆς βασιλίδος.* Darauf folgt die *τάξις προκαθεδρίας.* Es ist klar, dass der ursprüngliche Text der Schelstrate's und des *χρονογραφεῖον* ist. Den Zusatz hat ein späterer einfach der Notitia des Georgios entlehnt.

Nur das zweite und dritte Stück in etwas jüngerer Recension enthält der Taurinensis CV.[1]) Da hier die Ueberschrift der Provinzenbeschreibung: *καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι ὑπὸ μητροπολίτας* ist, hat Parthey das ganze nicht in zwei Notitien aufgelöst. Für die Zeitbestimmung haben wir mehrere Anhalte.

Die *συναρίθμησις* ist dem *χρονογραφεῖον* einverleibt, dessen Patriarchalverzeichniss unter Nikephoros angefertigt ist. Auf dieselbe Zeit, Anfang des IX. Jahrhunderts, führt die Erwähnung der Sachsen als zur Obedienz von Rom gehörend.[2]) Roms Patriarchalsprengel hat im Osten noch den alten Umfang vor den Neuerungen der Ikonoklasten, was auf eine ursprüngliche Concipirung in noch früherer Zeit hindeutet. Interessant ist aber die Abweichung bei Neurom:

Χρονογραφεῖον

S. 82, 3.

περιέχων πᾶσαν τὴν τῆς ῥωμαϊκῆς βασιλείας Εὐρώπην τε καὶ Ἀσίαν μέχρι τῆς δυτικῆς Σικελίας.

Hier wird im Widerspruch mit der bis Thessalonike reichenden Ausdehnung der Obedienz von Altrom die von Neurom über das „gesammte“ zum römischen Reich gehörende Europa und Asien erstreckt. Es sollen dadurch die zu

1) Pasini codices manuscripti bibliothecae Taurinensis I p. 201 squ. Parthey N.VIII.

2) *Καμπανίας* Euseb. I app. 81, 23 ist nicht entscheidend, da ein Drocus dux Campaniae bereits Anfangs des VIII. Jahrhunderts vorkommt. Mon. SS. I, p. 289.

Altrom gehörenden Theil Griechenlands und Seleukeia in Isaurien (welches nachher unter Antiochien erscheint) als dem neurömischen Stuhl unterworfen angedeutet werden. In solchen Widersprüchen zeigt sich deutlich die Hand des Bearbeiters. Die jüngere Redaction (Parthey p. 140) hat eine mehr allgemeine Fassung: *Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν μέχρι τῆς δυτικῆς Σικελίας*. Allein diese Einrechnung einer sicher altrömischen Dioecese zeigt, dass sie dasselbe besagen will, wie die bessere Redaction und nur incorrecter Auszug ist. Eine Betrachtung des zweiten Theils wird uns in dieselbe Epoche führen.

Wir haben gesehen, dass das VII. Concil noch keine feste Einordnung der von Rom losgelösten Occidentalen kennt. In Notitia VI und VIII werden ihnen feste Plätze angewiesen, die allerdings dadurch, dass die vier ersten als *ἀρχιεπίσκοποι* gekennzeichnet werden, noch einen provisorischen Charakter tragen. Offenbar wollte man möglichst wenig den Rechten der Orientalen zu nahe treten.

Die vier ersten Occidentalen werden nach Chalkedon und die vier andren nach Hierapolis eingeschoben so:

ϑ'.	*ἐπαρχία τῆς αὐτῆς*	*ὁ Χαλκηδόνος*
	ἀπὸ τούτων οἱ ἀρχιεπίσκοποι.	
	ἐπαρχία Νήσου	*ὁ Κρήτης*
	ἐπαρχία Πελοποννήσου	*ὁ Κορίνθου*
	ἐπαρχία Νήσου	*ὁ Σικελίας*
	ἐπαρχία Ἰλλυρικῆς Μακεδονίας	*ὁ Θεσσαλονίκης*
ι'	*ἐπαρχία Παμφυλίας*	*ὁ Σίδης κτλ.*

und am Schluss:

λδ'.	*ἐπαρχία Φρυγίας Καπατιανῆς*	*ὁ Ἱεραπόλεως*
λε'.	*ἐπαρχία Ἑλλάδος*	*ὁ Ἀθηνῶν*
λς'.	*ἐπαρχία Ἀχαΐας*	*ὁ Πατρῶν*
λζ'.	*ἐπαρχία Ἑλλάδος*	*ὁ Λαρίσσης*
λη'.	*ἐπαρχία Μακεδονίας*	*ὁ Φιλίππων*

Patrai erscheint hier als Metropolis. Nachdem 807 die Slawen zurückgeschlagen und 810 neue Colonisten durch Nikephoros hinversetzt worden waren, erhob dieser Kaiser die Stadt zur Metropolis.[1]) Wenig jünger, wenn nicht älter wird die

1) Constantin. Porphyr. de admin. imper. XLIX. Jur. Graeco-Rom. T. I, L. IV, p. 279. Hopf, Gesch. Griechenl. in Ersch u. Gruber 85, S. 98, 99.

Erigirung der Metropole Athen sein; sicher wissen wir nur, das diess bereits vor 869 geschehen ist.[1]) Entscheidend ist aber, dass diese Notitia die dem Basileios bekannte Metropolis Amoron noch nicht kennt. Ihre Concipirung muss daher in frühere Zeit, als das Emporkommen der Dynastie von Amorion gesetzt werden. Wir werden demnach kaum irre gehen, wenn wir ihre Entstehung in die Zeit des Patriarchen Nikephoros setzen. Dies stimmt trefflich zu dem Ansatze des ersten Theils, welcher, wie wir gesehen, gleichfalls dieser Zeit angehört.

Wie man sieht, ist nur ein Theil der von Altrom losgerissenen Metropolen einrangirt. Indessen Dacien, Moesien, Dardanien und Praevalis lagen damals in partibus.[2]) Das war aber nicht oder wenigstens nur theilweise der Fall mit Neu- und Altepeiros. Die Metropoliten von Nikopolis und Dyrrachion signiren noch auf dem VII. Concil, und Nikopolis wird von Basileios erwähnt. Die διαδοχὴ von Dyrrachion lässt sich durch das ganze neunte Jahrhundert verfolgen. Die Weglassung dieser beiden Metropolen ist um so auffälliger, da sie als Naupaktos und Dyrrachion in Leos Ordnung wieder erscheinen.[3]) Erklärlicher ist dagegen das Fehlen des Erzbischofs von Sardinien, welcher zum letzten Mal zu dem VII oekumenischen Concil einen Delegirten ge-

1) Von den Erzbischöfen und Metropoliten der Pittakisinschriften wird besser abgesehen. Hopf l. c. S. 115 vgl. über Athen auch Hergenroether: Photius II, S. 459, N. 87.

2) In der Provinzialbeschreibung werden sämmtliche Bischöfe von Kreta und Sicilien aufgeführt. Auch das führt auf eine Zeit, wo diese Inseln noch zum griechischen Reich gehörten, für Kreta wenigstens in die Zeit vor 825. Amari: storia dei musulmani di Sicilia I. S. 164. N. 1.

3) Vielleicht sind die beiden Metropolen damals zu Autokephalien degradirt worden, da factisch der grösste Theil ihrer Diöcesen an die Bulgaren verloren war. Die antiken Bisthümer, wie sie noch in der epistola encyclius an Kaiser Leo und in der Zeit des Hormisdas auftreten, verschwinden grossentheils, Einige zeichnen noch auf dem VII Concil. Auf dem VIII. Concil des Photios erscheinen Naupaktos und Dyrrachion unter den Autokephalen, was freilich bei der notorischen Unordnung der einzigen Präsenzliste ohne hinlängliche Beweiskraft ist. Im X. Jahrhundert fallen temporär Dyrrachion selbst und der grösste Theil des Thema Nikopolis in die Gewalt der Bulgaren. Cedren. II, 529. 530.

schickt hat. Die abgelegene Insel scheint sich um diese Zeit von Ostrom losgelöst zu haben. Schon Muratori hat gezeigt, dass sie damals nicht unter die Botmässigkeit der Muhammedaner kam.[1]) Judices als unabhängige Regenten der Insel erwähnt ein Actenstück in der vita des Pabstes Nicolaus I.[2]) Unsere Notitia betrachtet Sardinien offenbar schon als verloren und reiht es daher nicht unter die Occidentalen ein.

Der 26. Metropolit hat den Titel *Πέργης ἤτοι Συλαίου.*[3]) Auf dem VII. Concil hat Perge seinen Metropoliten und Sylaion einen Erzbischof erster Klasse. Auf dem sogenannten VIII. Concil 869 unterschreibt Johannes bald als Metropolit von Perge, bald als Metropolit von Sylaion. Ebenso heisst bereits der von dem Patriarchen Nikephoros auf dem Concil von 812 abgesetzte Antonios Byrsodepses *μητροπολίτης Συλαίου.* Die vita des heiligen Ignatios, wo seine Erhebung zum Patriarchen (821) erwähnt wird, nennt ihn *μητροπολίτην μὲν ἤδη Πέργης γενόμενον.* Die beiden Dioecesen waren also damals unirt. Wenn sie als solche auch in Notitia I erscheinen, so zeigt sich auch hier die Hand des Basileios, welcher deshalb unter den Suffraganen von Perge Sylaion ausgestrichen hat.

Was die Autokephalen anbetrifft, so findet sich die alte Liste des Epiphanios vermehrt um Amorion, Trapezus, Athen, Amastris, Mistheia, Aigina, Derka, Mesine, Garialla, Katane und Rhegion. Von diesen erscheinen auf dem VII. Concil Katane und Rhegion unter den bevorzugten Erzbischöfen, Amorion und Derka unter den Autokephalen; Amastris ist noch Suffraga von Gangra und Aigina von Korinth; Trapezus ist mit Phasis vereinigt. Die andren fehlen. Merkwürdig ist die Incongruität, wonach Athen, eben unter den Metropoliten aufgezählt, nun nochmals unter den Autokephalen erscheint. Wir haben gesehen, dass Athen möglicherweise

1) Vgl. Amari: storia dei musulmanni di Sicilia I. S. 184. Note. Matthaejus: Sardinia sacra p. 6.

2) Mansi XV, 154. In der vita des Theodoros Studita wird ein *πρῶτος τῆς Σαρδωνικῆς νήσου* erwähnt, der mit den Schülern des Gregorios Asbestes im Verkehr steht. Mai: Patrum nov. bibl. VI, 2 p. 351.

3) In Notit. VI und im Coislin. 346, nicht aber in Notit. VIII.

schon im VII. Jahrhundert autokephal war. In derselben Stellung trat er nun unter die Obedienz von Neurom, wie Rhegion und Katane. Seine Erhöhung zum Range eines Metropolis, wie die von Patrae, wird dagegen unsrer Epoche angehören. Man kann demnach schliessen, dass das Autokephalenverzeichniss etwas ältre Zustände, als das der Metropoliten repräsentirt.

Die in Notitia I an Sebastupolis angehängten Autokekephalen: Trapezus, Amastris, Mistheia, Neapolis, Aigine, Kotyaeion und Selge erklären sich als incorrecte Zusätze des Basileios. Weil er seiner Vorlage Georgios folgt, giebt er nur die ursprüngliche Dioecese des Ostens; demnach hat er unter seinen Zusätzen zur Autokephalenliste richtig Athen weggelassen, dagegen ganz verkehrt Aigina eingetragen. Mesine und Garialla hat er übergangen, Derka wenigstens in den guten Handschriften; dagegen hat er Neapolis, Selge und Kotyaeion, welche in Notitia VI und VIII noch nicht erscheinen.[1]) Auch das führt darauf, dass Basileios' Ueberarbeitung eine jüngere Redaction als VI und VIII repräsentirt. Die einzige Abbweichung von Notitia VIII ist, dass zwischen Trapezus und Athen Theben eingeschoben wird. Setzen wir demnach die Ordnung, wie sie uns in Notitia VI entgegentritt, unter Patriarch Nikephoros an, so wird VIII um wenige Jahre jünger und jedenfalls immer noch älter, als die Dynastie von Amorion sein.

Einer nähern Betrachtung bedarf endlich auch der dritte Theil: die Beschreibung der einzelnen Provinzen (Not. VIII und IX). Sie trägt in Not. IX und ähnlich im Coisl. 346 die merkwürdige Ueberschrift: *ἡ τάξις τῶν μητροπολιτῶν, καθὼς ἐν τῷ χαρτοφυλακείῳ ἀναγέγραπται, καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι ὑπὸ μητροπολίτας.* Es ist das officielle Verzeichniss, welches der *χαρτοφύλαξ*[2]), der Kanzler (Anastasius vergleicht ihn mit dem römischen Bibliothecarius), im Patriarchalarchiv aufbewahrt. Dieses Verzeichniss zeigt Zustände, welche nicht nur älter als Not. I und VI sind, sondern auch älter, als

1) Neapolis ist Suffragan von Antiocheia, Selge von Side.

2) über ihn Jur. Gr. R. T. I, L. VII p. 461. Goar und Gretser zu Codinus p. 126 squ. ed. Bonn.

das VII. oekumenische Concil. Nicht nur ist Klaneos noch Suffragan von Pessinus, Philomelion und Neapolis von Antiochien, Dokimion und Polyboton von Synnada, Selge von Side und Amastris von Gangra, sondern auch Amorion, welches schon 787 autokephal war, ist einfacher Suffragan von Pessinus. Auch Sylaion ist noch Suffraganbisthum von Perge und Trapezus von Neokaisareia. Das officielle Verzeichniss des Chartophylakeion gehört demnach dem VIII. Jahrhundert an und ist wahrscheinlich beträchtlich älter als das Nicaenum II.

Der Redactor aus Nikephoros' Zeit nahm einfach die alte Ordnung hinüber, indem er nur zwischen Chalkedon und Side die vier Erzbisthümer einschob. Den eilfertigen Charakter des Emblems verräth auch der Umstand, dass nur die Bisthümer von Kreta und Sicilien aufgezählt sind, dagegen nicht die von Korinth und Thessalonike. Das Verzeichniss schliesst mit Hierapolis; die vier letzten Metropoliten mit ihren Suffraganen sind also vollständig übergangen.

Das ist alles bekannte Material, welches vor die Epoche Leo's des Weisen zu setzen ist.

Nachrichten über einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griechische Handschriften zur biblisch-apokryphischen Litteratur.

Von

Philipp Meyer,

Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna.

Im Folgenden beabsichtige ich, eine Uebersicht von dem handschriftlichen Material für die biblisch-apokryphische Litteratur zu geben, das ich in den beiden letzten Jahren gesammelt. Theils habe ich dasselbe in der handschriftlichen Bibliothek der hiesigen griechischen *εὐαγγελικὴ σχολή* gefunden, deren etwa 150 zählende griechische Handschriften A. Papadopulos Kerameus in dem: *κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ Βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς. Σμύρνῃ* 1877, vgl. Gardthausen, Griech. Paläographie 1879. S. 439, beschrieben hat. Von den hier genannten Manuscripten habe ich im Nachstehenden nur cod. A—4 benutzt, der zwar dem XVI. Jahrhundert entstammt, aber nach guter Vorlage geschrieben ist. Ich werde denselben kurz cod. A — 4 Smyrn. nennen. Andere Handschriften lernte ich in Mytilene kennen, wohin ich im vergangenen Herbst eine kleine Reise von hier aus unternehmen konnte, nachdem derselbe A. Papadopulos Kerameus in dem ersten Heft seiner verdienstvollen: *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη ἤτοι Γενικὸς περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνὰ τὴν Ἀνατολὴν βιβλιοθήκαις εὑρισκομένων ἑλληνικῶν χειρογράφων, καταρτισθεῖσα καὶ συνταχθεῖσα κατ' ἐντολὴν τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικοῦ Φιλολογικοῦ Συλλόγου ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου Κεραμέως.* 1884 *ἐν Κωνσταντινου-*

πόλει, mir die Wege gewiesen hatte. Leider traf ich die Bibliothek des Gymnasiums in Castro, die gegen 100 griechische Handschriften besitzt, der Ferien halber geschlossen, konnte auch ihre Oeffnung nicht erlangen, dagegen durfte ich, gestützt auf vorzügliche Empfehlungen namentlich von der griechischen hiesigen Metropolis die Bibliothek des Limonklosters fünf Tage in Ruhe geniessen. Dieses Kloster, das am Nordrande des Golfs von Kalloni liegt und seinem Namen alle Ehre macht, besitzt gegen 290 griechische Handschriften, darunter etwa 60 musikalische, die ich nicht näher angesehen. Die übrigen enthalten, soviel ich gesehen habe, nur kirchliche Litteratur, Schriften der Väter, Kirchenrecht, Leben der Heiligen, Liturgieen, Menäen, Martyrologien, homiletische Erzeugnisse, oder das Neue Testament. Die Aelteste geht bis ins neunte Jahrhundert hinab, aus dem zehnten bis dreizehnten Säkulum finden sich manche sehr gut erhaltene, stattliche Pergamentbände, theilweise auch mit paläographisch höchst interessanten Verzierungen und namentlich mit Initialen, wie sie bei Gardthausen a. a. O. S. 88 abgebildet sind. Die einzige nicht in Minuskeln geschriebene Handschrift, die ohne Zweifel die Formen der liturgischen Unziale zeigt, hat Papadopulos in der ersten Nummer seines obengenannten Catalogs ausführlich beschrieben. Da von diesem Catalog bis zu meinem Aufenthalt auf Mytilene nur das erste Heft erschienen war, das die ersten 28 Handschriften beschreibt, war ich gezwungen, die noch nicht catalogisirten Handschriften selbst auf den mich interessirenden Inhalt zu prüfen. Daher konnte ich in der kurzen Zeit, die mir zugemessen war, nicht viele Abschriften machen, es mag mir auch hin und wieder ein Apokryphum entgangen sein. Ich hoffe indessen den Schaden in diesem Sommer gut machen zu können. Den liebenswürdigen Vätern des Limonklosters aber, sowie auch der zuvorkommenden Verwaltung der Bibliothek der hiesigen evangelischen Schule sei an dieser Stelle mein bester Dank gesagt für das Vertrauen, mit dem sie den ξένος in den ihnen anvertrauten Schätzen arbeiten liessen.

Ich beginne die Uebersicht mit einem alttestamentlichen Pseudepigraphon, das von Dillmann (Herzog's Realency-

klopädie 2. Aufl., Art. Pseudepigraphen des A. T.) christliches Baruchbüchlein genannt ist, nach meiner Handschrift, dem cod. A—4 Smyrn. den Titel *διήγησις εἰς τὸν θρῆνον τοῦ προφήτου ἱερεμίου περὶ τῆς ἱερουσαλὴμ καὶ εἰς τὴν ἀνάλωσιν αὐτῆς, καὶ περὶ τῆς ἐκστάσεως ἀβιμέλεχ. δέσποτα εὐλόγησον* führt und unter dem 4. November ehemals in der Kirche verlesen ward. Das Schriftchen ist (nach Dillmann a. a. O.) bereits in dem Menaeum Graecorum von 1609 gedruckt. Von dort aus ist es dann in die weitschichtige vulgärgriechische Erbauungslitteratur übergegangen. So hat der Synaxaristes, der von Maurikios verfasst und von Nicodemos Hagioreitos in die Vulgärsprache übertragen wurde (3 Bände 1819) unsere Erzählung unter dem 4. November mit fast gleichlautendem Titel verzeichnet, lässt aber die Wanderung des Jeremias nach Babylon, als unbiblisch, wie es in der Anmerkung heisst, fort. Ebenfalls findet sich dieselbe z. B. in der *σύνοψις διαφόρων ἱστορίων* aus dem Anfang dieses Jahrhunderts (mein Exemplar hat kein Titelblatt mehr), zwar in etwas anderer Anordnung, aber vollständig. Dagegen folgt die neueste Ausgabe der grossen, griechischen Menäen, die auch für die Kirche gültig ist (Venedig 1884) dem Vorgang des Synaxaristes von 1819. Da Ceriani (nach Dillmann a. a. O.) das Baruchbüchlein nur nach Einer Handschrift herausgegeben, vermuthe ich, dass es deren nicht viele giebt, bedaure um so mehr, ausser den vulgärgriechischen Uebersetzungen keinen Druck zur Vergleichung zur Hand zu haben. Uebrigens deckt sich der Inhalt der hiesigen Handschrift mit dem, was Dillmann a. a. O. angiebt, nur dass im cod. A—4 Smyrn., wie schon die Ueberschrift andeutet, dem Büchlein eine Art haggadischer Einleitung vorangeht. Diese besteht aus fünf lose aneinandergefügten Abschnitten, ist den Capp. 20. 33. 34. 35. 39. 44. 45. 52 des kanonischen Jeremiasbuchs nach den Septuaginta entnommen, verräth aber ihren christlichen Verfasser oder Ueberarbeiter schon durch Verwendung von Matth. 10, 20. Joh. 11, 50. 19, 22. Ihr Anfang, somit der Anfang des ganzen Buchs lautet: *ἱερεμίας οὗτος ὁ μέγας προφήτης ἐξ ἀναθὼθ τυγχάνων τῆς κώμης περὶ ἱερουσαλὴμ καὶ βαβυλῶνος πολλὰ προ-*

ηγόρευσεν und leitet mit den Worten: *μετὰ δὲ ἑβδομήκοντα χρόνους πάλιν ἀνῆκτο ἡ αἰχμαλωσία εἰς ἱερουσαλὴμ, καθῶς πλατύτερον ἔμπροσθεν δηλωθήσεται. πρὸ δέ τῆς ἁλώσεως ἱερουσαλὴμ τὰ λαληθέντα ὑπὸ κυρίου πρὸς ἱερεμίαν λέγων: ἱερεμία, ἀναστάς κτλ.* zu dem sogenannten Baruchbüchlein über. Der Text der kleinen Schrift ist gut erhalten.

Ich gehe zu den neutestamentlichen Apokryphen über. Zu den 18 Handschriften, nach denen Tischendorf (Evang. apoc. ed. II. Leipzig 1876) das Protevangelium Jacobi herausgegeben, kann ich drei weitere bislang unbekannte nennen, von denen zwei ich im Limonkloster, eine in der hiesigen Bibliothek gefunden habe. Die werthvollste von den dreien enthält Cod. Nr. 13 Mytil., der, ein schöner Pergamentfoliant, von Blatt 5 an, wie auch Papadopulos in seinem Catalog annimmt, dem elften Jahrhundert entstammt. An siebenter Stelle, schon in seinem dem genannten Jahrhundert angehörenden Theil enthält der Codex das Protevangelium unter der Ueberschrift: *λόγος ἱστορικὸς τοῦ ἁγίου ἰακώβου ἐξηγούμενος ὅπως τὴν ἐξ ἐπαγγελίας γέννησιν ἔσχεν ἡ θεοτόκος καὶ περὶ τοῦ μνήστορος αὐτῆς ἰωσήφ.* Der Text ist bis auf eine Auslassung, die wie sich ergeben wird, wahrscheinlich absichtlich geschaffen ist, ganz erhalten, orthographisch gut geschrieben, an seltenen Stellen von späterer Hand corrigirt. Die Collation des Textes, die ich besitze, hat der deutsche Philologe, Herr Wiedemann, der mit mir das Kloster besuchte, gemacht. Das Verhältniss des cod. Mytil. zu den übrigen gestaltet sich, wenn wir den Tischendorfschen Text von 1876 für die Vergleichung zu Grunde legen, folgendermassen. Die grösste Verwandtschaft zeigt unsere Handschrift mit F^a, dem sie in den von Tischendorf unter dem Text genannten Varianten wohl an 80 Stellen folgt. Mit B stimmt sie etwa 60 mal, A und H gleicht sie 50 mal, die Lesarten von D E L B F^b G mit deren letzterem sie die Ueberschrift gemein hat, theilt sie an 30—40 Stellen. Man darf wohl aus dieser Verwandtschaft mit so vielen und den ältesten Handschriften darauf schliessen, dass cod. Myt. auf eine ziemlich ursprüngliche Gestalt des Textes zurückgeht. Auch sind die abgewiesenen Lesarten selten irr-

thümliche Unrichtigkeiten, sondern gehen meist auf andere Auffassung des Erzählten zurück, sind Auslassungen oder Texterweiterungen, letzteres namentlich in den Capiteln vom 20. an, wo unser Codex fast alle Erweiterungen von H und G theilt. Bei der ziemlich unsicheren Stelle in c. 3 stimmt cod. Mytil. ziemlich mit Tischendorf, fügt nur Seite 7, Zeile 10 nach *κύριε* denselben Satz an, wie B F^b L M N R. In c. 18, wo bei den meisten Handschriften plötzlich die erste Person im Erzählen auftritt, lässt unser Manuscript 18, 2 von *ἐγὼ δὲ* den Text bis Ende des Capitels aus, hierin sich F^bG anschliessend und ist im Folgenden bemüht, die dritte Person im Erzählen möglichst festzuhalten, wie B J L M. Selbstständige Lesarten bietet der neue Codex etwa 60, darunter natürlich auch manche werthlose Erleichterungen, wie z. B. *δάφνην δασεῖαν* für *δαφνηδαίαν* S. 7, Z. 3. u. a. Doch fehlt es nicht an solchen Varianten, auf die man bei neuer Textgestaltung Rücksicht nehmen könnte; als Beispiele führe ich folgende an. S. 8, Z. 7 für *καὶ συλλήψει καὶ γεννήσεις* cod: *τοῦ συλλεῖψαι σε καὶ γεννῆσαι*, nach S. 6, Z. 1 und mehreren anderen Stellen zu empfehlen. S. 10 Z. 6 ff. für *ἀνεπαύσατο* bis *ἐν ἑαυτῷ* cod.: *ἀνεπαύσατο ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ λέγων ἐν ἑαυτῷ*. Dadurch ist das doppelte *προέφερεν* vermieden. Im Zusammenhang mit dieser Lesart steht die Auslassung *τὴν πρώτην ἡμέραν* auf S. 28, Z. 6. S. 13, Z. 10 für *ἐχθρῶν* cod.: *ἀνθρώπων*. S. 17, Z. 15 für das von Tischendorf corrigirte *ᾧ* cod.: *ὧδ'*, im Zusammenhang des Textes *ὧδ' ἄν*. S. 17, Z. 6 *ἐξῆλθον δὲ οἱ κήρυκες* cod.: *καὶ κήρυκες ἐξῆλθον*. S. 18, Z. 4 für *ἁπάντων τὰς ῥάβδους* cod.: *τὰς ῥάβδους ἀπ' αὐτῶν*. Jenes nur nach BC. Unsere Lesart erklärt als die richtige alle Abweichungen. S. 23, Z. 11 ff. für *καὶ* bis *θύραν* cod.: *καὶ ἤγγισε πρὸς τῇ θύρᾳ μαριάμ*. Das *ἔκρουσεν* des Textes ist durch *ἀκούσασα* veranlasst. S. 25, Z. 1 für *ταῦτα* bis *μυστήρια* cod.: *ταῦτα τὰ μυστήρια ἐτελέσθη*.

Ein zweites Mal findet sich das Protevangelium in Cod. Nr. 87 der Klosterbibliothek. Es ist eine Papierhandschrift des 16. Jahrhunderts. Der Titel lautet hier: *Ιακώβου ἀποστόλου καὶ ἀδελφοθέου λόγος εἰς τὴν ὑπεραγίαν δεσποίνην*

ἡμῶν θεοτόκον. Anfang wie immer. Ich hatte nicht Zeit, diese Handschrift näher zu prüfen.

Endlich enthält auch Cod. A—4 Smyrn. das Protevangelium Jakobi. Der Text ist vollständig erhalten, auch orthographisch ziemlich rein. Als Ueberschrift lesen wir: *διήγησις ἰακώβου εἰς τὸ γεννέσιον τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου μαρίας. δέσποτα εὐλόγησον*, eine Form, die an viele der von Tischendorf genannten Titel des Evangeliums erinnert. In der Textgestaltung ist diese Handschrift vorzugsweise von B abhängig. Wohl an 200 Stellen decken sich die Lesarten der beiden Manuscripte, sehr häufig stehen B und Cod. Smyrn. ganz allein. Mit CJ und L theilt unser Codex auch manche Stelle, doch meist nur, wenn B das Gleiche liest, so dass hierdurch sein vorwiegendes Abhängigkeitsverhältniss zu B nicht geändert wird. Nur einige Male folgt er Anderen gegen B, in den Anfangscapiteln mehrfach A, c. 18 in der verwirrten Stelle E, dem er sonst wie auch dem A nicht verwandt scheint. Es fehlt auch dem Cod. Smyrn. nicht an selbstständigen Lesarten, die jedoch meist auf Versehen zurückgeführt werden müssen, wie z. B. S. 5, Z. 8 für *τί ἀράσομαι* cod.: *τὶ ἄρα ἔσομαι.* Von werthvolleren führe ich an: S. 6, Z. 7 für *εὐλόγησον* bis *ἐπάκουσον* cod.: *μνήσθητί μου καὶ εὐλόγησόν με.* S. 8, Z. 2 ff. die Vergleichung mit der *γῇ* kommt im Codex schon nach dem ersten *ἐγώ* S. 7, Z. 5. S. 12, Z. 10 für *οὐκ εἶα* cod.: *οὐκ ἦν.* S. 17, Z. 5 für *ᾧ ἐάν* cod.: *ἐφ' ᾧ.* S. 23, Z. 1 flg. für *ἅγιον* bis *ὑψίστου* cod.: *ἅγιον ἔσται, κληθήσεται γὰρ υἱὸς θεοῦ.* S. 29, Z. 12 nach *κύριος* fügt Cod. hinzu: *καὶ ἡ ψυχή μου.* S. 49, Z. 7 für *δοξάζων* cod.: *δοξάζοντα* u. a. m. Wenn nach dem Gesagten dieser Codex auch zu einer Verbesserung des Textes direct nichts beitragen wird, so besteht doch seine Bedeutung darin, B zu controlliren und dessen Lesarten zu verstärken, denn wenn auch beide Handschriften nahe verwandt sind, so scheint mir Cod. Smyrn. doch nicht unmittelbar aus B geflossen zu sein, vielmehr entstammen sie wohl unabhängig von einander Einer Quelle, Cod. Smyrn. aber hat Zuflüsse auch aus anderen Strömen in sich aufgenommen.

Wir kommen zu den acta apostolorum und beginnen mit den Johannesacten nach Prochoros. Zu diesem habe ich eine Handschrift im Limonkloster gefunden und zwar in cod. Nr. 82, saec. XVI. Da ich jedoch keinen gedruckten Text zur Hand hatte, konnte ich keine genaue Vergleichung veranstalten und beschränkte mich darauf, aus Anfang, Mitte und Ende des Codex eine Textprobe abzuschreiben. Der Titel lautet: *περίωδος τοῦ ἁγίου ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ τοῦ μαθητοῦ προχόρου συγγραφεῖσα παρ' αὐτοῦ εἰς ἀπόδειξιν, εὐλόγησον πάτερ.* Anfang: *ἐγένετο μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν κυρίον ἡμῶν ἰησοῦν χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἰς τοὺς οὐρανοὺς συνήχθησαν πάντες οἱ ἀπόστολοι* etc. Aus der zweiten Schriftprobe theile ich folgenden Satz mit, wozu man Zahn, acta Joannis 1880 S. 51 vergleiche: *εἷς δὲ τῶν ὀνόματι μαρεῶν, ἰουδαῖος τυγχάνων ἀποκριθεὶς εἶπεν, ἐγὼ καὶ τοῦτον καὶ τὸν μετ' αὐτοῦ λέγω, ὅτι μάγοι εἰσὶ καὶ κακῶν ἔργων αἴτιοι καὶ ὡς κακοῦργοι ἀπολέσθωσαν κακῶς. καὶ εἶπον τινὲς τῶν περιεστώτων καὶ κυκλωσάντων ἡμᾶς πρὸς τὸν μαρεῶνα.* Nach diesen beiden Proben würde dieser Cod. Myt. die Recension B des Prochorostextes darstellen. Das Ende der Handschrift dagegen enthält, wie ich aus dem grossen abgeschriebenen Stück constatiren kann, die *μετάστασις* des Johannes nach der alten gnostischen Gestalt (Zahn a. a. O. 239ff., Tischendorf, acta apostol. apoc. 1851. 272 ff.). Nach dem langen Gebet (Zahn 246 a. a. O.) schliesst der Text mit folgendem Satz: *ἀσπασάμενος ἡμᾶς κατεκλείθη ἐν τῷ σκάμματι. ἐνενέγκαντες οὖν σινδόνα, ἡπλώσαμεν ἐπάνω αὐτῷ καὶ εἰσελθόντες ἐν τῇ πόλει. τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ἐξελθόντες οὐχ εὕρομεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. μετετέθη γὰρ τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα* etc.

Cod. A—4 Smyrn. enthält ebenfalls die acta Joannis nach Prochoros. Ueberschrift: *περίοδοι τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ ἰωάννου τοῦ θεολόγου τοῦ καὶ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ ἰησοῦ. δέσποτα εὐλόγησον.* Es ist eine Handschrift, die beide Recensionen, A und B, (wie Zahn die beiden verschiedenen Textgestalten des Prochoros genannt hat) gemischt enthält. Sie folgt, soviel ich

aus dem Text und seinen Anhängen bei Zahn constatiren kann, im Anfang der Recension B, bricht aber mit den Worten ὁ τὰς μαγείας ποιῶν (Zahn 174 a. a. O.) ab und geht mit dem Edict des Hadrian (sic) (Zahn a. a. O. 46, 5) zur Textgestalt A über, der sie nun bis zum Ende treu bleibt. Unter den von Zahn für A benutzten Codices scheint sie am meisten N, einem der Hauptvertreter dieser Recension, verwandt zu sein. Jedoch sind in den Text wiederum zahlreiche Capitelüberschriften von B eingeschoben, ohne indessen am Anfang und Ende der Capitel eine Textänderung oder Erweiterung durch Doxologieen herbeizuführen. Auch ist in der Gestaltung der Eigennamen die Einwirkung von B nicht zu verkennen, während wiederum häufig der Text sich so nahe an N, also den Vertreter von A hält, dass beide Codices an manchen Stellen ganz allein stehen. Zu dieser Verwandtschaft gehört auch, dass unsere Handschrift wie auch N von der Abfassung der Apokalypse auf Patmos berichtet. Um ein einigermassen klares Bild nun zu geben, gehe ich den Text kurz durch. Die erste Capitelüberschrift findet sich vor den Worten ἔχων οὖν υἱὸν (B), Zahn, S. 51, 1 und lautet: περὶ δόμνου τοῦ υἱοῦ διοσκορίδους. Schluss dieses Capitels: καὶ ἐμείναμεν ἐκεῖ, Zahn 32, 24, ohne Doxologie, wie immer in der Folge. Das dritte Capitel ist überschrieben: περὶ τῆς ἀρτέμιδος; es folgt wie die beiden vorhergehenden der Recension B, bis es mit den oben citirten Worten abbricht. Den nun folgenden Titel, der das Edict des Hadrian einleitet: ἐξορία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου ἰωάννου τοῦ καὶ ἀναπεσόντος ἐπὶ τοῦ στήθους τοῦ ἰησοῦ χριστοῦ hat kein anderer Codex. Aus dessen umständlicher Vollständigkeit könnte man geneigt sein zu schliessen, dass hier die Eine Vorlage des Abschreibers begonnen, der dieser nun nach B den Anfang und das übrige aus B stammende zugefügt. Der Text folgt A, jedoch mit manchen Abweichungen. Schluss: ἀπέπλευσαν εἰς τοὺς ἰδίους τόπους. Zahn, S. 57. Capitel 5 trägt an der Spitze die Worte: τὰ περὶ μύρωνος καὶ τῶν γινομένων δι' αὐτοῦ εἰς πάντα τὸν οἶκον αὐτοῦ. Anfang: ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐν φλορᾷ. Die Eigennamen folgen also B. Sonst

finden sich viele Lesarten mit P^2 P^3 und N, der ja Zahn, S. 56 nach seiner grossen Lücke wieder beginnt. Das neue Capitel ist betitelt: *τὰ περὶ βασιλέως καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ περ' ἐπίστευσαν τῷ χριστῷ, διδασκόμενοι ἀπὸ ἰωάννου*. (Zahn, S. 74). In diesem Capitel zeigt sich recht die Verwandtschaft mit N. Die beiden Handschriften haben hier manche Lesarten allein, so S. 75, 4 bei Zahn den Zusatz: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ οἴκου Ῥώδονος καὶ*, und S. 75, 6 *ἐσταυρωμένου* u. a. m. Schluss: *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* Zahn, S. 78. Die Ueberschrift des 7. Capitels lautet: *τὰ περὶ χρύσου καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ*. Text meist nach N. Schluss: *καὶ ἁγίου πνεύματος* Zahn, S. 89. Das folgende Capitel trägt den Titel: *τὰ περὶ κυνώπου καὶ πάσης τῆς κακοτεχνίας αὐτοῦ, ἧς ἐποίησεν κατὰ πρόσωπον ἰωάννου καὶ περὶ πάντων κακῶν, ὧν ἐποίησεν ἰωάννην παθεῖν, ὑπὸ τῶν ἐν πάτμῳ τῇ νήσῳ πονηρῶν καὶ βιαίων ἀνδρῶν*. Der Text scheint sich hier namentlich mit N und P^3 zu berühren. Vor Zahn 117, 7 beginnt das neunte Capitel mit der Unterschrift: *τὰ περὶ λύκου τοῦ φαινομένου τοῖς κατοικοῦσι τὴν πόλιν ὡς λύκος, ἦν δὲ οὗτος ἀκάθαρτος δαίμων*. In diesem Abschnitt theilt unsere Handschrift mit v, der hier nicht zu B gehört und P^2 die merkwürdigen Varianten, dass sie statt *ἱερεῖς*, *ἱερεύς* etc. stets *μιερεῖς*, *μιερεύς* schreibt. Die Seltsamkeit dauert fort bis S. 128, 18 des Zahn'schen Textes. Als zehntes Capitel lässt Cod. Smyrn. die Erzählung von Sosipater folgen mit dem Titel: *τὰ περὶ σωσιπάτρου καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ προκλιανῆς καὶ τῶν γενομένων δι' αὐτῶν*, Zahn 135, 8, eine Umstellung des Textes, mit der er allein steht. Die Gestaltung des Textes erinnert hier am meisten an P^3 und N, doch fehlt hier ein Stück von 74 Schriftreihen, die unbeschrieben gelassen sind. Die Lücke beginnt nach *ὅπως* Zahn 144, 16 und schliesst 147, 1 vor *ὁ ἀνθύπατος*. Das elfte Capitel ist überschrieben: *τὰ περὶ νοτιανοῦ καὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ πάντα, ὅσα ἐποίησεν ἰωάννης πρὸς αὐτόν*. Zahn 129, 1. Der Text bietet hier viel Selbstständiges. So ist der Sohn *Ῥώξ* ganz fortgelassen. Es finden sich viele Berührungen mit N und P^2. Z. B. *Νοτιανός* für *Νοητιανός* und die *μιερεῖς* statt *ἱερεῖς*. Schluss: *καὶ ἤμεθα*

λοιπὸν ἐκεῖ ἕως χρόνου. Die Erzählung von der Entstehung des Evangeliums macht das zwölfte Capitel aus: *τὰ περὶ εὐαγγελίου τοῦ κατὰ ἰωάννην πῶς ἐξηγήσατο αὐτοὺς ἰωάννης καὶ διατί, καὶ ἐν ποίῳ τόπῳ καὶ ἐν ποίαις ὥραις.* Die Gestaltung des Textes steht der von N hier am nächsten (Zahn, S. 150, 13). Schluss: *καὶ ἐξελθόντες ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ εἰσήλθαμεν ἐν τῇ πόλει.* Als letzte Ueberschrift folgt dann Zahn 160, 6: *τὰ περὶ τῆς ἀποκαλύψεως.* Dieses Stück enthält unter den Zahn'schen Handschriften nur N, P^3, m^3. Bei Zahn ist es als Interpolation an den Anfang verwiesen (Zahn 184 ff.). Der Text hat nichts besonderes. Das Ende des Apostels, das nicht besonders überschrieben ist, folgt dem Prochorostext. Schluss: *δοξάσαντες πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Ich möchte an dieser Stelle noch auf zwei Prochoroshandschriften hinweisen, die sich im Johanneskloster auf Patmos befinden und die Guérin in seinem Buch: Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos, Paris 1856, allerdings sehr ungenau beschrieben hat. So viel ich sehe, hat Zahn und Lipsius (die apokryphen Apostelgeschichten etc. 1883) dieselben nicht genannt. Ich darf daher wohl voraussetzen, dass ihre Erwähnung nicht überflüssig ist. Die Eine, Guérin, a. a. O. p. 20 sq., ist betitelt: *αἱ περίοδοι τοῦ θεολόγου, συγγραφεῖσαι παρὰ προχόρου.* Aus der Inhaltsangabe, die Guérin folgen lässt, kann man nicht erkennen, ob die Handschrift den ganzen Text enthält. Zu bemerken ist, dass sie, wie es scheint, den Apostel durch Domitian verbannen lässt und durch Nero zurückrufen, Namen, die in den bekannten Texten nur die lateinische Uebersetzung führt (Zahn, a. a. O. p. 46) oder führen könnte (Zahn, a. a. O. p. 151). Guérin druckt vom Text die Abfassung des Evangeliums (Zahn, p. 151, 10—156, 1) ab. Ich glaube darin die Recension A zu erkennen. Die Abfassung der Apostelgeschichte fehlt in der Handschrift. Den Schluss bildet die Leucianische Metastase des Johannes. Abgedruckt davon ist Zahn, a. a. O. p. 244, 7—246, 3 und der Schluss des Textes nach dem langen Gebet, der übrigens nicht sehr ursprünglich klingt.

Die zweite Handschrift (Guérin a. a. O. p. 39sq.) nennt Guérin „un abrégé de l'ouvrage attribué à Prochoros par Nikitas, archevêque de Thessalonique". Es scheint der Titel derselben nur *περίοδοι τοῦ θεολόγου* zu sein. Was der Name des Nicetas, der z. B. auch als Bearbeiter der Thomasacten bekannt ist (Bonnet, acta Thomae 1883, p. VIII), mit der Handschrift zu thun hat, ist nicht ersichtlich, mir scheint dieselbe die Recension B zu enthalten. Vielleicht hat Jemand, dem bei Vergleichung verschiedener Texte die Unterschiede von A und B auffielen, der letzteren den bekannten Namen des Nicetas angehängt. Abgedruckt aus dem Text ist nur die Abfassung der Apokalypse, die diese Handschrift enthält und zwar das Textstück Zahn, a. a. O. 184 Anfang bis 185, 2. Der Schluss wird nach Prochoros erzählt. Ueber das Alter beider Handschriften schweigt Guérin.

Endlich erwähne ich noch einer neueren Prochorosausgabe, oder vielmehr der Ausgabe einer neueren neugriechischen Uebersetzung, die in Europa unbekannt geblieben ist. Mag ihr sonstiger Werth gering sein, jedenfalls giebt sie uns die Züge einer Handschrift wieder, die uns bisher unbekannt war. Das kleine Buch führt den Titel: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ, φίλου τοῦ Χριστοῦ ἠγαπημένου ἐπιστηθίου καὶ παρθένου, ὡς εὕρηται ἐν χειρογράφοις μονάχου τινὸς Ῥωμανοῦ, νῦν δὲ ἐκδίδεται εἰς τύπον παρά τινων ἀδελφῶν. Ἐν Σμύρνῃ. ἐκ τῆς τυπογραφίας I. Μαγνῆτος.* 1866. Auf der Rückseite des Titelblattes als Motto: Joh. 17, 3. Seite *α'—γ'* enthält das *προοίμιον*, das die Herausgeber geschrieben; sie sagen über den Verfasser der Uebersetzung Seite *γ'*: *εὐδοκίᾳ λοιπὸν τοῦ Παναγάθου Θεοῦ καὶ προστασίᾳ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, εὑρήκαμεν ἐν χειρογράφοις Ῥωμανοῦ τινος Μοναχοῦ ἐκ τῆς Σκήτεως τῆς ἁγίας Ἄννης, ὁ ὁποῖος τὸν εἶχε ξεσηκώσει ἀπὸ μεμβράνας καὶ καθὼς τὰ ἀναφέρει ὁ ἴδιος μαθητής του πρόχωρος ἔγραψεν καὶ τὸν βίον του* etc. Datum des Proömiums: *Ἐν Σμύρνῃ μηνὶ Νοεμβρίῳ ά Σωτηρίῳ ἔτει αωξοτ'.* Dann folgt die Uebersetzung selbst, Seite 1—62 mit dem Titel: *Βίος καὶ πολιτεία Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, Προχώρου, ἑνὸς τῶν ἑπτὰ διακόνων,*

μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου περὶ τῶν θαυμάτων αὐτοῦ καὶ τοῦ κηρύγματος, καὶ τῆς μεταστάσεως αὐτοῦ, συγγραφῆς τε τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ. εὐλόγησον πάτερ. Wiederum eine Einleitung und zwar $1^1/_2$ Druckseiten; Anfang: *Ὁ Μακαριώτατος καὶ σοφώτατος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Κύριος Σωφρόνιος λέγει εἰς τὰ Θεολογικά του οὕτως.* Am Ende derselben spricht der Uebersetzer von sich selbst: — *πλὴν ἐφ' ὅσα ἔγραψεν ὁ μακάριος Πρόχωρος νὰ διηγηθῶμεν μερικὰ, κοινῇ γλώττῃ εἰς ὠφέλειαν τῶν ἀκουόντων ἀδελφῶν.* Anfang des Textes zugleich als Probe der Uebersetzung: *Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐσυνάχθησαν οἱ ἀπόστολοι εἰς τὸ χωρίον Γεθσεμανῆ καὶ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς αὐτοὺς „Γινώσκετε, ἀδελφοί, ὅτι ὁ Κύριος καὶ διδάσκαλος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐπαρήγγειλεν ἡμῖν ἀπελθεῖν εἰς τὸν συμπάντα κόσμον, ἵνα κηρύξωμεν αὐτὸν Θεὸν ἀληθινὸν, καὶ νὰ βαπτίσωμεν πάντας τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἐπειδὴ ἦλθεν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος εἰς ἡμᾶς, ἂς μὴν ζητήσωμεν πλέον τι παρὰ ἐκεῖνο, ὅπου ἐπαρήγγειλεν ἡμῖν ὁ Διδάσκαλος ἡμῶν.*

Was zunächst den Verfasser dieser Uebersetzung anlangt, so hat mir Herr Papadopulos Kerameus, der Verfasser der oben genannten Cataloge, dem auch die mir vorliegende Ausgabe gehört, erklärt, es sei der Romános ein Mitglied des Johannesklosters auf Patmos gewesen und Patmische Mönche seien die *ἀδελφοί*, die das Büchlein herausgegeben. Demnach wäre die Sketis der heiligen Anna auf Patmos zu suchen. Die Uebersetzung enthält bei vielen kleinen und einer grösseren Auslassung (es fehlt nämlich die Geschichte vom Sosipater) den gewöhnlichen Prochoros, auch den Bericht über die Abfassung der Apokalypse. Die Erzählung von Noetianos, der hier wohl nur aus Versehen Nopanos betitelt ist, hat man mit der Geschichte von der Romana verwebt. Die Eigennamen folgen der Recension B. Von Capitelüberschriften finden sich: 1. *περὶ τοῦ Μύρωνος καὶ τῶν γενομένων εἰς ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ*; 2. *περὶ Κύνωπος τοῦ Μάγου.* 3. *περὶ τῆς τελουμένης θυσίας ἐν*

Μυρινούσῃ τῇ πόλει τῇ Νεομηνίᾳ τῷ Λύκῳ. 4. *περὶ τῆς συγγράφης τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς μεταστάσεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου.* Dieses Capitel enthält auch die Abfassung der Apokalypse.

Auf die Zeit der Abfassung der Uebersetzung führt uns vielleicht die Erwähnung des Patriarchen Sophronios von Jerusalem in der zweiten Einleitung, die dieses Mannes als eines damals Lebenden zu gedenken scheint, doch kann ich hier nicht constatiren, wann dieser Sophronios jene Stelle inne gehabt.

Ueber die Handschrift der Thomasacten, die cod. A—4 Smyrn. an 24ster Stelle enthält, will ich mich kurz fassen, zumal nachdem dieselben von Bonnet (Acta Thomae, Lipsiae 1883) nach so umfassenden und alten Handschriften herausgegeben sind. Die hiesige, die, wie ihr Titel schon sagt: *πρᾶξις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ ἐν Ἰνδίᾳ καὶ ὅτε τὸ οὐράνιον παλάτιον ᾠκοδόμησε τῷ βασιλεῖ*, nur die beiden ersten Abtheilungen der Acten enthält, aber die letzte nicht einmal vollständig, ist zum Vorlesen in der rechtgläubigen Kirche bearbeitet, das Weitschweifige gekürzt, das Ketzerische vertuscht oder ausgelassen, der Text fast überall zusammengedrückt. Es fehlt im Anfang das Apostelverzeichniss, Bonnet, a. a. O. 1, 2—6. Zusammengezogen ist Bonnet 3,2—6,2 in folgenden Satz, den ich zum Exempel anführe: *βούλει τέκτονα; ἄρα γένηται, ὑπεύθυνός ἐστι τῇ τοῦ βασιλέως κρίσει. λέγει ὁ ἔμπορος τῷ θωμᾷ, ἀπέλθωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα προσκρούσωμεν τῷ βασιλεῖ, καὶ μάλιστα ξένοι ὄντες καταλύσωμεν ἐν τῷ ξενοδοχείῳ. καὶ μικρὸν ἀναπαυσάμενοι ἦλθον εἰς τὸ ξενοδοχεῖον, ἤτοι εἰς τοὺς γάμους μέσον πάντων ἐκλήθη καὶ πάντες αὐτῷ ἀπέβλεπον, ἀτενίζοντες αὐτοῦ ὡς ξένου καὶ ἀπὸ ἀλλοδαπῆς χώρας. ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει ὡραῖος.* Das gnostische Gebet, Bonnet 8, 1—9, 3, ist ausgelassen. In den Capiteln, die nun folgen, hat der Redactor seine willkürliche Thätigkeit zwar etwas beschränkt; die Lesarten folgen hier den Codices P und Q bei Bonnet, doch beginnen Bonnet p. 16 die Textänderungen und gewaltsamen Kürzungen von Neuem. 16, 6—14 ist so umfassend verändert, dass man fast an eine

andere Recension der Acten glauben möchte, die dem Verfasser vorgelegen. Dieses Verhältniss dauert fort, bis endlich von **Bonnet** 18, 23 ab der Text in folgenden Schluss ausläuft: *συγχώρησον ἡμῖν πάντα, εἴ τι ἐπλημμελήσαμεν εἰς σὲ ἀγνοοῦντες. καὶ ποίησον ἡμᾶς κοινωνοὺς γενέσθαι ἐκείνου, οὗ κηρύσσεις. ὁ δὲ ἀπόστολος λέγει· κἀγὼ ὑμῖν συγχωρῶ κοινωνοὺς γενέσθαι αὐτοῦ τῆς βασιλείας. καὶ λαβὼν ἐφώτισεν αὐτούς, δοὺς αὐτοῖς τὸ λουτρὸν τῆς χάριτος, ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. καὶ ἀναβάντες εὐθέως ἐφάνη αὐτοῖς ὁ σωτήρ, ὥστε τὸν ἀπόστολον θαυμάσαι, καὶ φῶς μέγα ἔλαμψεν καὶ στηρίξας αὐτοὺς τῇ πίστει ἐξῆλθε πορευθεὶς τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἐν κυρίῳ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα καὶ βασιλεία ἀτελεύτητος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Derselbe Codex, A—4 Smyrn., enthält auch eine Gestalt der acta Lucae: *περίωδοι καὶ τελείωσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου λουκᾶ*, Anfang: *οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ θεοῦ μάρτυρες κτλ.*, die ebenfalls in einem Pariser Codex sich findet (**Lipsius** a. a. O. Band II, p. 363), aber noch nicht edirt ist. Diese Acten sind wichtiger als manche andere, weil sie gnostische Ueberreste in einer ziemlich reinen Form enthalten. Doch da ich dieses Schriftchen, nachdem Herr Professor **Lipsius** die Güte gehabt hat, den Pariser Codex vergleichen zu lassen, später besonders zu besprechen gedenke, will ich hier nicht auf seinen Inhalt weiter eingehen.

Zu den Philippusacten habe ich zwei bislang unbekannte Codices im Limonkloster gefunden, in cod. Nr. 15, saec. XV und cod. 82, saec. XVI. Beide bieten die Recension des Textes, den **Tischendorf** acta ap. apoc. 1851 S. 74ff. publicirt hat. In dem ersten führen die Acten die Ueberschrift: *ἐκ τῶν περιόδων Φιλλίππου τοῦ ἀποστόλου ἀπὸ πράξεως ιέ μέχρι τέλους ἐνω τὸ μαρτύριον.* Die Textgestaltung schliesst sich am meisten der des cod. Venetus **Tischendorf**'s an. In dem andern lautet der Titel: *ἐκ τῶν περιόδων φιλίππου τοῦ ἀποστόλου ἀπὸ πράξεως ιέ μέχρι τέλους ἐν ἕστω μαρτύριον.* Bemerkenswerthes scheint auch dieser Codex nicht zu enthalten.

Zur Geschichte des Andreas verzeichne ich drei neue

Handschriften. Eine enthält den sogenannten Brief der Presbyter und Diakonen der Kirche von Achaja über die Passion des Andreas (Tischendorf, acta. ap. apoc. S. 105ff.). Ueber den Werth der bisher bekannten Codices Lipsius, a. a. O. I, p. 564. Unsere Handschrift, die im cod. 4—A. Smyrn. für den 30. November, den Andreastag verzeichnet ist, führt die Ueberschrift: *περίωδοι καὶ τε . . . λωσις* (die mittlere Silbe ist durch spätere Correctur undeutlich) *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ πρωτοκλήτου ἀνδρέα. εὐλόγησον δέσποτα,* und ist darum wichtig, weil sie dem bei Tischendorf B genannten Codex bis in die seltsamsten Corruptionen hinein folgt und darum dazu dienen kann, den Text der Recension, die bisher nur von B vertreten war, sicherer zu stellen. Folgende Beispiele mögen diese seltsame Aehnlichkeit der beiden Handschriften veranschaulichen. Tischendorf, a. a. O. 116, 1—3 liest unsere Handschrift für die grosse Corruption in B von *αὗται — ἐκβαλοῦσαι*: *αὗται δὲ αἱ ὠδύναι ἢ κουφότεραί εἰσι καὶ ὑπομένεσθαι δύναται, εἶτε βαρεῖαι εἰσί, τάχεως τὴν ψυχὴν, ἐκβαλλοῦσαι.* 119, 11 bestätigt unser Codex die Tischendorf'sche Correctur von B: *ἤπερ δεδιέναι.* 125, 15 bringt cod. Smyrn. den bessern Text für B so: *οὐ γὰρ ἀληθῶς μετεγνῶς αἰγεάτα, ἐπί σοι συνθήσομαι.* Abweichungen von B finden sich natürlich auch, entschieden gegen B mit A liest z. B. unser cod. 114, 7: *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν σφαγιασθέντα καὶ ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ὡς σὺ ἔφης βρωθῆναι.* Demnach wird cod. Smyrn. für die Constituirung des Textes der Recension B stets von Bedeutung sein.

Die beiden anderen Handschriften für die acta Andreae enthalten eine noch nicht bekannte Recension von dem Bericht über den Aufenthalt des Apostels unter den Menschenfressern, vgl. Tischendorf, acta ap. apocr. S. 132 ff. Es sind die beiden Codices 15 und 82 der Bibliothek des Limonklosters. Der erstere enthält nur die erste Hälfte des Textes, der andere ihn ganz. Ihre Verwandtschaft ist so gross, dass ich den einen für eine Abschrift des andern halte. Der Titel in 15 und fast ebenso der in 82 lautet für unsere Erzählung: *πράξεις τοῦ ἁγίου πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων ἀνδραίου*

καὶ ὅσα ἐπὶ τῆς θαλάσσης ὁμίλησε μετὰ τοῦ κυρίου, καὶ ὅσα διεπράξατο εἰς τὴν χώραν τῶν ἀνθρωποφάγων, καὶ ποίῳ τρόπῳ κατήγαγεν αὐτοὺς ζῶντας εἰς ᾅδην, καὶ πῶς ἐδέξατο ἡ πόλις τὸ κήρυγμα αὐτοῦ. Anfang: *προ εἴληφεν, ὦ φιλόχρηστε πάτερ φωνῇ τὶς δεξιᾷ τὰς σὰς ἀνακηρύττουσα* (cod. 15 — *ιττουσα*) *πράξεις καὶ πᾶσαν συνπεριέλαβεν ἀκοήν. καθάπερ γὰρ κυβερνήτης ἀριστοτέχνης ναῦ διασώζει καὶ λιμένη παραδίδωσιν ἀκερέαν ὁρᾶσθε, οὗτος καὶ αὐτὸς ψυχῶν κυβερνήτης* etc. Der Text beginnt also mit einer Lobrede auf den Andreas als Einleitung, die wie meistens die betreffenden biblischen Nachrichten in der den Enkomiasten eigenen rhetorisirenden Weise verarbeitet, endlich leitet er mit den Worten: *παραγγείλας* (sc. Christus) *τοῖς αὐτοπτοῖς αὐτοῦ καὶ ἁγίοις ἀποστόλοις ἀπελθεῖν καὶ κηρύττειν καὶ βαπτίζειν καὶ εὐαγγελίζεσθε καὶ ἁμαρτίας ἀφίειειν, δέσμει τε καὶ λύειν ἐξουσίας ἔχειν. κατὰ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἦσαν οἱ ἀπόστολοι ἐπὶ τὸ αὐτῷ συνηγμένοι καὶ δεεμέριζον τὰς χώρας* etc. zu der Historie über. Während nun noch im ersten Capitel die beiden Recensionen sich wenig von einander entfernen, aber schon am Ende desselben die neuen Codices den Zusatz haben: *καὶ ἴσθιον χόρτον καὶ ἐπέγραφον δέλτιον ἐν τῇ χειρὶ αὐτῶν, πότε ὤφειλε σφαγιασθῆναι,* so werden in den folgenden Capiteln bis zum Schluss die Abweichungen immer bedeutender. Cap. 2 ist stark gekürzt, das Gebet des Matthias wieder etwas erweitert. Als recht auffallendes Beispiel der Textkürzungen führe ich folgenden Satz an, in den das Textstück, Tischendorf 149, 20—150, 21ff. zusammengezogen ist: *καὶ θεασάμενος ὁ ἀπόστολος τοὺς ἀνθρώπους ἐσθίοντας χόρτος ὡς κτεῖνη καὶ μὴ ἔχοντας ἔσθησιν ἀνθρωπίνην, μήτε ὀφθαλμοὺς, ἤρξατο ἐλέγχειν τὸν σατανᾶν καὶ λέγει ἀνάθεμά σοι, πνεῦμα πονηρόν, τὶ ἠδίκησαν οἱ ἄνθρωποι τούτοι, ἵνα τοιούτῳ τρόπῳ κακώσεις αὐτούς. καταργηθείης, μεμησημένε ψυχόφθορε καὶ ἀπαταιῶν. καὶ ἐπιθεὶς ἑνὶ ἑκάστῳ τὰς χεῖρας ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς* etc. Das Gebet des Andreas, a. a. O. 158 fehlt gänzlich. Seite 155 endigt cod. 15 mit den Worten: *καὶ οὕτως ἡμᾶς σφάξαται; ὁ δὲ ἅγιος ἀπόστολος ἀν* . . . Der Text dieses Capitels 28, in dem der cod. 15 abbricht, zeigt dagegen vielleicht eine

ursprünglichere Auffassung der erzählten Verhältnisse als der Tischendorf'sche. Der Greis nämlich, der nach dem gedruckten Bericht zuerst seinen Sohn und dann ohne Ursache auch seine Tochter zum Verspeisen hergiebt, stellt nach cod. Myt. zuerst nur einen Sohn. Erst dann, als die Bürger diesen wegen seines geringen Volumens nicht als Aequivalent für den Vater gelten lassen wollen, sagt dieser: *ἔχω καὶ ἄλλον* (cod. *ἄλλω*) *μικρότερον υἱόν.* Es folgt die Klage der Kinder. Das Gebet des Andreas S. 155 fehlt wiederum, Andreas redet sogleich den Teufel an, der den Leuten von dem Fehlen der Nahrung her als Versucher erscheint. In gleicher Weise gehen nun die Textänderungen und Verkürzungen fort, ohne dass sich etwas Besonderes darböte. Der Schluss lautet folgendermassen: *καὶ ἐντολὰς αὐτοῖς παραδοὺς καὶ τοὺς τῶν χριστιανῶν τύπους, νουθετήσας δὲ αὐτοὺς καὶ διδάξας καὶ κατηχήσας ἐπεβίωσεν μετ᾽ αὐτῶν, παραδοὺς αὐτοῖς τὰς ἐντολάς. καὶ ὑπὸ πάντων προπεμπόμενος, ἐξῆλθεν τῆς πόλεως, ἔκλεον δὲ πάντες καὶ ἔκοπτον ἐπ᾽ αὐτὸν καὶ αὐτοῖς λόγοις παρακλήσεως ψυχαγογήσας τοῖς ὄχλοις ὑποστρέψας αὐτοὺς πεποίηκεν πάντας αὐτοὺς τῷ θεῷ παραθέμενος ἐν χριστῷ ἰησοῦ τῷ κυρίῳ, ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.* Nach dem Gesagten vermuthe ich, dass unsere beiden Codices nach einer vom Tischendorf'schen Text in manchen Punkten abweichenden Vorlage verfasst sind, der von ihnen dargebotene Text aber ist in seiner Verkürzung kaum einer besonderen Bearbeitung werth.

Auch zu den apokryphen Apocalypsen kann ich einiges Neue berichten. Cod. 123 Myt. saec. XVI enthält eine Handschrift des liber Joannis de dormitione Mariae mit dem Titel: *τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγιλιστοῦ ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος περὶ τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου μαρίας.* Anfang: *τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου.* Vgl. dazu Tischendorf, apocalypses apocryphae 1866, p. 95 ff.

Sodann mag hier genannt werden die Handschrift des cod. A — 4 Smyrn. zu der in vielen Beziehungen interes-

santen Apokalypse des Archippus. Vgl. Zahn, a. a. O. p. LXXX und Lipsius, a. a. O. II, 23. Sie ist identisch mit der *διήγησις καὶ ἀποκάλυψις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ,* die Lipsius a. a. O. nennt. Es sind zu ihr im Ganzen, den unsrigen eingerechnet, 4 Codices bekannt; aus Vergleichung der Stellen bei Lipsius und Zahn scheint sich zu ergeben, dass zwei der Handschriften auf den Erzengel Michael in der Ueberschrift lauten, dagegen sprechen der namentlich von Zahn genannte und der cod. Smyrn. von einer Offenbarung des Archippus. Hierher gehört diese Schrift nur ihres Anfangs halber, der von dem Zusammenwirken der beiden Apostel Johannes und Philippus in Chäretope, dem Bauplatz der späteren berühmten Michaelskirche in Chonae handelt (cf. Nicetas Choniata ed. Bonn. p. 230, 21). Der Abschnitt ist gedruckt bei Lipsius a. a. O. II, 24. Von den geringfügigen Varianten des cod. Smyrn. führe ich nur an, dass der genannte Ort nicht wie bei Lipsius *χαῖρε τόπε* heisst, sondern *χειρότοπα,* was auf eine andere Ableitung des Namens deutet. Uebrigens ist es gewiss, dass der Anfang der Apokalypse mit deren eigentlichem Inhalt nur äusserlich zusammenhängt. Die Erzählung von den Wunderthaten des Erzengels Michael findet sich auch ohne jene Einleitung in verschiedenen Schriften, so z. B. in den beiden Enkomien des Diakonen Pantoleon auf den Erzengel, von denen das grössere den Titel führt: *παντολέοντος διακόνου τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, διήγησις τῶν παμμεγίστων θαυμάτων τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ.* Beide Enkomien enthält der cod. A—4 Smyrn., das Grössere auch cod. 13 u. 87 Mytil., in lateinischer Uebersetzung soll dieses bei Migne patr. graec. 140, 573 ff gedruckt sein. Die Einleitung aus den actis Joannis oder Philippi ist mit der Erzählung vom Michaelstempel in Chonae wohl verbunden, um die Glorie dieses Gebäudes noch zu erhöhen.

Endlich erwähne ich hier eine *διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων,* die in dem codex Patmensis Nr. 379 saec. XVI aufbewahrt ist, und von der ich mir von dem Bibliothekar des Johannesklosters, Hierotheos Phloridis, eine Abschrift habe anfertigen lassen. Sie führt den Titel: *διήγησις καὶ*

διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς. εὐλόγησον πάτερ. Ihr litterarischer Charakter ist der der späteren Apokalypsen, daher bespreche ich sie an dieser Stelle. Der Inhalt der Schrift ist kurz dieser: Nach der Himmelfahrt des Herrn versammeln sich die 12 Jünger im Thal Josaphat und erleben nach 40tägigem Fasten eine *ἔκστασις* folgenden Inhalts. Am Freitage, *τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρασκευῆς* so heisst es, also wahrscheinlich ist der Freitag vor Ostern gemeint, erscheint ihnen in Lichtglanz der Engel des Herrn und preist sie glücklich wegen dessen, das sie in den 40 Tagen des Fastens erduldet haben. Petrus, als der Erste der Apostel, bittet den Engel, ihnen mitzutheilen, welchen Lohn sie für ihr Fasten zu erwarten haben, damit sie auch andern, die die *δόξα Χριστοῦ* erkannt, davon sagen können. Es wird dem Apostel die Antwort, dass wer 40 Tage gefastet, während der Zeit gebetet und Werke der Gerechtigkeit gethan, Vergebung der Sünden erhalten werde. 40 Engel (die Engel der 40 Tage offenbar), werden die Handschrift seiner Sünden auslöschen. Darnach tritt Paulus auf und erkundigt sich darnach, welche Busse die Kirche den *πόρνοις, ἀρσενοκοίταις, μοίχοις* und *κτηνοβάταις* aufzuerlegen habe. Er erhält genaue Auskunft darüber, auf wie lange Zeit solche Sünder von der Kirche Gottes ausgeschlossen werden sollen. Andreas, der den Paulus ablöst, erkennt in dem Engel den Herrn selbst und bittet diesen um unverhüllte Erscheinung, worauf denn auch der Herr ihnen *τέλειος* sich zeigt. Des Andreas Wunsch ist es, zu erfahren, welche Bedeutung die einzelnen Wochentage vor Jesus haben. In der Antwort, die dem Apostel wird, sind der Mittwoch und der Freitag als die Tage des Fastens hervorgehoben. Der Sonntag soll von der neunten Stunde des Sabbaths an gefeiert werden. Arbeit und alle Gerichtssachen sollen an ihm ruhen. Jacobus erbittet sich darauf Belehrung über das Fasten am Mittwoch und Freitag. Diese lautet dahin, dass die *δικαία παρασκευή* und die *δικαία τετράδη* den, der an jenen Tagen eifrig gefastet habe, im Himmel empfangen würden. Auch würden einen solchen die *κυριακή* und 7 Lampen tragende Engel (offenbar die Tages-

engel) begrüssen und ihn den anderen Engeln vorstellen und empfehlen als eine „gerechte Seele“. Uebrigens müsste an der *τετράδῃ* des Verrathes Jesu halber und am Freitag als dem Todestage des Herrn gefastet werden. Weiter wünscht Thomas zu wissen, welche Strafe den Priester zu treffen habe, der seine Kirche aus allerlei schlechten Gründen verlasse. Die Strafen werden dem Apostel genau mitgetheilt. Damit bricht der Text ab.

Ich gehe hier nicht darauf ein, wie nahe sich der Inhalt dieser *διδαχή* mit den apostolischen Constitutionen berührt, namentlich in Bezug auf die Bestimmungen über das Fasten. Nach dem Grundsatz, dass die Abfassung einer Apokalypse in die Zeit zu setzen ist, in der das von ihr in apokalyptischer Form als Wahrheit Gelehrte noch streitig war, dürfte man die Abfassung unserer *διδασκαλία*, wenigstens die Theile derselben, die vom Fasten handeln, nicht wohl über 400 heraufrücken, dagegen fragt es sich, ob die Personificirungen der *παρασκευή* und der übrigen Tage in jener Zeit schon so allgemein angenommen waren, wie es nach unserem Text erscheint. Die heutige griechische Kirche hat zweien jener Tage den 7. resp. den 26. Juni gewidmet, denn aus personificirten Tagesgedanken haben sich wohl diese beiden Märtyrerinnen gebildet, ich meine die heilige Kiriaki und die heilige Paraskewi.

Wir kommen zum weitverbreiteten Geschlecht der Lob- und Gedächtniss-Reden, die einst zu Ehren der Apostel verfasst und wohl auch meist an den Tagen der Apostel vorgetragen sind. Ich scheide hier sogleich die Handschriften zu den Reden des Symeon Metaphrastes, deren sich eine grosse Zahl finden, aus, und nenne von den in Mytilene befindlichen nur die, die noch nicht in den beiden Heften des Papadopulos'schen Catalogs verzeichnet stehen, einige bemerkenswerthe Codices ausgenommen.

So enthält cod. 86 saec. XV die *γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου θεσσαλονίκης ὁμιλία ἐκφωνηθεῖσα κατὰ τὴν ἑορτὴν τῶν ἁγίων κορυφαίων ἀποστόλων πέτρου καὶ παύλου.* Anfang: *ἡ τῶν ἁγίων ἑκάστων μνήμη κατὰ τὴν ἑορτὴν ἐπιστᾶσα*

ταύτης ἡμέρας. Diese Rede ist bei Lipsius a. a. O. nicht genannt. Vielleicht ist sie noch nicht gedruckt. Dasselbe gilt, vermuthe ich, von dem in cod. 87. saec. XVI enthaltenen: *πρόκλου ἀρχιεπισκόπου κωνσταντινουπόλεως ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἰωάννην τὸν εὐαγγελιστὴν καὶ θεόλογον.* Anfang: *οἱ μὲν ἄλλοι εὐαγγελισταί.* Unbekannt scheint ebenfalls zu sein das *ὑπόμνημα εἰς τὸν ἰωάννην τὸν εὐαγγελιστὴν θεόλογον,* Anfang: *τιμὴ πολὺ τῶν ἀγγέλων ἀφέστηκεν* in cod. 143. saec. XIV. chart. Um nicht etwa unnütz die Zeit zu verlieren, habe ich den Inhalt dieser Schriften nicht geprüft.

Bereits bekannte und gedruckte Enkomien des Nicetas Paphlago oder David auf den Thomas, Jacobus Alphäi, Philippus und den Matthäus, vgl. Lipsius, a. a. O. I, 182, enthält cod. 124. saec. XVI.

Bekannt ist ebenfalls das Enkomium des Mönchs Alexander auf den Barnabas: *ἀλεξάνδρου μονάχου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον βαρνάβαν τὸν ἀπόστολον, προτραπέντος ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ κλειδούχου τοῦ σεβασμίου αὐτοῦ ναοῦ, ἐν ᾧ ἱστορεῖται καὶ ὁ τόπος τῆς ἀποκαλύψεως τῶν ἁγιῶν αὐτοῦ λειψάνων καὶ δηλοῦται ὁ βίος αὐτοῦ καὶ ἡ πολιτεία καὶ ἡ ἄθλησις.* Anfang: *μεγίστην λόγων ὑπόθεσιν,* enthalten in cod. 43. saec. 13. bomb., vgl. Tischendorf, acta apostol. apoc. XXXI und Lipsius, a. a. O. 2, 298 ff. Es scheint jedoch in den actis sanctorum nur nach Einer Handschrift herausgegeben zu sein, daher füge ich eine Probe des Textes aus dem cod. Myt. an: *οἱ δὲ τούτου πρόγονοι διὰ περίστασιν πολέμου καταλαβόντες τὴν κυπρίων χώραν φιλοφρόνως οἰκοῦντες αὐτήν. ἦσαν δὲ εὐλαβεῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ πλούσιοι σφόδρα. ὅθεν καὶ ἐν ἱεροσολύμοις εἶχον οὐσίαν ἱκανὴν καὶ ἀγρὸν πλησίον τῆς πόλεως. — τοῦ δὲ δικαίου τούτου τεχθέντος ἐν κύπρῳ ὡς εἶδον αὐτὸν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἀστεῖον ὄντα τῷ θεῷ, εὐθέως μὲν αὐτὸν ἰωσὴφ ἐπωνόμησαν τῇ τοῦ πατριάρχου προσηγορίᾳ τιμῶντες τὸν παῖδα.* etc. Hoffentlich lässt sich aus diesen Proben erkennen, ob cod. Myt. den gedruckten Text oder etwa eine andere Recension enthält.

Cod. A—4 Smyrn. bietet die Handschrift eines Enkomiums auf den Philippus dar, das zwar handschriftlich auch sonst bekannt, vgl. Lipsius, a. a. O. I, 192, aber noch nicht gedruckt ist. Die Ueberschrift lautet: *ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν φίλιππον*. Anfang: *ἀποστολικῆς μνησθῆναι ἠξιωμένος*. Es enthält an geschichtlichen Angaben eine kurze Zusammenfassung des Martyrii Philippi, vgl. Tischendorf, acta apost. apoc. p. 74 sq. und einige andere kurze Notizen, die erkennen lassen, dass dem Verfasser mehr als das uns erhaltene Martyrium vorgelegen. Es heisst, dass Philippus seine Reisen von Galiläa aus begonnen, wie in der *περὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ βίβλος* zu lesen sei. Nach mancherlei Fahrten habe er *ζώων φωνὴν εἰς ἀνθρωπίνην* verwandelt und sei endlich nach Hierapolis gekommen. Diese Verwandlungsgeschichte wird es wohl mit dem Leopard und dem Ziegenbock zu thun haben, die in den uns überlieferten Texten, vgl. namentlich Tischendorf, apocalyps. apocr. p. 141 sq., häufig vorkommen. In Hierapolis habe dann der Apostel seine Werkstatt in einem *ἰατρεῖον* aufgeschlagen, das bei seiner Ankunft von allerlei giftigem Gethier bewohnt gewesen. Das *ἰατρεῖον*, dessen die uns überlieferten Texte nicht Erwähnung thun, ist vielleicht der Tempel, das *ἱερόν* des Schlangenkultus in Hierapolis. Genaueres indessen lässt sich aus den verkürzten Angaben der Enkomiums nicht erheben.

Zu Enkomien auf Lucas verzeichne ich zwei neue Handschriften. Die Enkomien sind zwar handschriftlich auch sonst bekannt, aber noch nicht gedruckt, cf. Lipsius, a. a. O II, 363. Das Eine in cod. A—4 Smyrn. enthaltene führt den Titel: *ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν τοῦ Χριστοῦ λουκᾶν*. Anfang: *πράξεων καὶ λόγων ἅμιλλαν* etc. Es enthält durchaus keine geschichtlichen Angaben, ist darum für unsere Zwecke ohne Interesse. Das zweite, wichtigere ist das von Lipsius a. a. O. ohne den Namen des Verfassers genannte: *νικήτα ῥήτορος ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανεύφημον ἀπόστολον λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν*. Anfang: *ὢ λαμπρότης, ὢ αἴνεσις* enthalten in cod. 123 Mytil. saec. XVI. Nach einer weitläuftigen Besprechung der biblischen Nach-

richten über Lucas lässt der Verfasser den Antiochener Lucas, der eine vorzügliche jüdische und hellenische Bildung genossen, in Judäa, Galiläa, Syrien, Cilicien, Aegypten und zwar hier in der Stadt Theben und in Libyen predigen, seinen Lebenskampf dagegen im böotischen Theben beschliessen. Der Verfasser kennt auch Quellen, die von einem Kreuzestode des Apostels erzählen, scheint diese aber nicht für ganz sicher zu halten. Das Enkomium enthält somit eine Zusammenfassung der griechischen Sagen über den Lucas.

Derselbe Codex enthält auch ein bisher unbekanntes Enkomium des Nicetas Paphlago auf den Jacobus Adelphotheos. Titel: *νικήτα ῥήτορος ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ ἱεράρχην ἰάκωβον καὶ ἀδελφόθεον.* Anfang: *ὡς γλυκεῖα τῆς παρούσης ἡμέρας.* Der Verfasser lässt den Apostel den jüngsten Sohn Josephs sein, Bischof von Jerusalem, Gesetzgeber aller Bischöfe und erzählt am Ende das Martyrium des Jakobus nach der Tradition des Hegesippus, die bei Euseb. hist. eccl. II, 23 aufbehalten ist. Es entsteht ein Streit im Volk, *ἡ δὲ ταραχῆς αἰτία ὁ περὶ Χριστοῦ λόγος ἦν.* Zur Schlichtung desselben wird Jakobus von dem Herold gerufen. Er soll von dem *πτερύγιον* des Tempels aus seine Meinung über den Streitpunkt sagen. Der Apostel folgt der Aufforderung und spricht von jenem erhabenen Ort sein Bekenntniss zu Christus aus. Bemerkenswerth ist nun der Wortlaut des Bekenntnisses nach Nicetas. Es klingt ursprünglicher als das nach Eusebius von Hegesipp berichtete. 23, 9 wird bekanntlich von den Secten ausgesagt, dass sie *οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Auf diese Worte nimmt das Bekenntniss des Jacobus, wie es von Nicetas berichtet wird, ohne Zweifel Bezug: *γνῶτε δὴ πᾶς οἶκος ἰσραήλ, ὡς αὐτὸς κάθηται νῦν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς ὑψηλοῖς, καὶ αὐτὸς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Hat Nicetas den Bericht des Hegesippus rhetorisch vergrössert oder citirt er richtiger als Eusebius? Die nun folgende Erzählung vom Tode des Apostels ist bei unserem Erzähler wieder völlig farblos, es

heisst schlicht, man habe ihn mit *λίθοις* und *ξύλοις* erschlagen.

Der cod. 123 hat uns auch ein Enkomium des Nicetas auf den Apostel Petrus bewahrt, das bisher unbekannt war. Titel: *νικήτα ῥήτορος τοῦ φιλοσόφου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων καὶ πρωταπόστολον, θεῖον πέτρον.* Anfang: *ὡς ἡδεία τῆς ἡμέρας ἡ χάρις.* Zuerst müssen wir uns durch einen endlosen Redeschwall arbeiten, der doch nur die biblischen Nachrichten über den Apostel behandelt. Nachdem Petrus die ganze alte Welt, selbst Gallien mit seiner Predigt überzogen, kommt er endlich nach Rom, setzt dort den Clemens als Bischof ein, wirkt in freundschaftlicher Weise mit Paulus zusammen, hat dagegen mancherlei Kämpfe mit dem Goeten Simon. Endlich wird er gekreuzigt, Paulus dagegen enthauptet. Die Nachrichten dieses Enkomiums sind flüchtig und confus erzählt.

Endlich finden wir in diesem Codex auch ein bisher unbekanntes Enkomium des Nicetas auf den Apostel Timotheus. Ueberschrift: *νικήτα ῥήτορος τοῦ παφλαγῶνος ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον καὶ ἱερομάρτυρα Τιμόθεον.* Anfang: *τί δαί ὁ τιμόθεος.* vgl. dazu Usener, acta S. Timothei, Bonnae 1877. Lipsius II, 372 a. a. O. Die Erzählung des Martyriums, die in dem langen Enkomium das einzige Wichtige ist, folgt dem von Usener publicirten Text. Der Name des Festes in Ephesus, bei dessen Feier der Apostel erschlagen, ist nicht genannt, die Festfeier weniger schrecklich geschildert als im Urtext. Nicetas fasst sie mehr als eine grossartige Schlägerei, die erst das Dunkel der Nacht zu beenden pflegte und bei der von Steinen und Knitteln ein ausgiebiger Gebrauch gemacht wurde. Nachdruck dagegen wird auf den eigentlichen Urheber des Unwesens, den Dämon gelegt, der durch seinen Einfluss die Bewohner von Ephesus zu ihrem gottlosen Treiben aufstachelt. Die Verwicklung der Geschichte ist dieselbe. Timotheus hält eine längere Rede an die rasenden Festtheilnehmer und ermahnt sie, sich zum wahren Gott zu bekehren. Erbittert darüber greifen die Ephesier den unbequemen Prediger an und schlagen ihn todt.

Zum Schluss der Uebersicht möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Bibliothek des Limonklosters auch zwei vollständige Handschriften zu der Epitome der Clementinen enthält, und zwar die eine in cod. 15 saec. XV, die andere in dem sehr gut erhaltenen cod. 52, saec. XI—XII. Die Titel der Handschriften sind bei Papadopulos genau verzeichnet.

Exegetischer Beitrag zu 1. Petri 3, 13—17.

Von

Pfarrer **Buchmann**

in Lichtenberg in Schlesien.

Dr. Luther hat bekanntlich auf die „erste Epistel Sankt Petri“ sonderlich grosse Stücke gehalten. Mit Recht. Denn dieser Brief giebt eine vortreffliche Anweisung, was Christen zu thun haben, um in der Ungunst der Zeit Mut zu behalten und bei den schlechtesten Aussichten dennoch in Hoffnung auf Gott fröhlich zu sein. Darüber freilich, ob die Exegese und Uebersetzung Dr. Luthers im Einzelnen unabänderlich feststehe, wird unter den Freunden dieser Zeitschrift kein Streit sein. Zu denjenigen Stellen des Briefes nun, bei deren lutherischer Uebersetzung man versucht ist zu sagen: „Herr, dunkel ist der Rede Sinn!“ dürfte auch 1. Petr. 3, 13—17 gehören. Wenn ich mir nun erlaube, den Lesern und Freunden dieser Zeitschrift einen exegetischen Versuch derselben vorzulegen, so bin ich mir zwar wohl bewusst, von Luthers Exegese weit abzuweichen, aber in der Werthschätzung des Briefes selbst mit ihm ganz einverstanden zu sein. Darauf hin will ich es wagen.

Nach exegetischem Brauche fragen wir zuerst nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Zunächst schliessen die Worte an den Abschnitt 3, 8—12 unmittelbar mit *καί* an, wie es auch Tischendorf kenntlich macht. Dieser Abschnitt aber, der sich mit *τὸ δὲ τέλος* einführt, ist selbst nur eine summarische Zusammenfassung alles dessen, was von 1, 13—3, 7 über das religiöse und sittliche Leben der Christen in Vorder-Asien ausgesagt ist. Ihr Verhalten zu Gott,

1, 13—21; zu Gottes Wort, d. h. zu der neuen Offenbarung Gottes 1, 22—25; zu Christus, dem persönlichen Mittelpunkte dieser neuen Offenbarung Gottes 2, 1—10. Darauf folgt nach den generell einleitenden Worten 2, 11. 12 das spezielle Verhalten der Christen gegenüber den Heiden, unter denen zerstreut sie wohnen und mit denen sie unvermeidlich in Berührung kommen müssen. Das Verhalten römischer Bürger (*ἐλεύθεροι* 2, 16), die Christen geworden sind, zum Kaiser in Rom (*βασιλεύς* 2, 13) und zu den obersten kaiserlichen Beamten, den Prokonsuln (*ἡγεμόνες* 2, 14) 2, 13 bis 17; römischer Sklaven (*οἰκέται* 2, 18), die Christen sind und heidnische Herren haben 2, 18—25; das Verhalten in Mischehen, in denen entweder der weibliche Theil (3, 1—6) oder der männliche Theil (3, 7) dem neuen Glauben zugethan ist. Für alle diese Verhältnisse, religiöse, kultische, politische, sociale, familiäre, werden genaue Verhaltungsmassregeln gegeben und im Abschnitte 3, 8—12 wird noch einmal das Verhalten der Christen zu Gott und Welt, zu Freund und Feind summarisch zusammengefasst.

Stellt man sich nun die Lage dieser christlichen Bürger, Sklaven, Hausfrauen und Ehemänner, so gut man es im Stande ist, einmal recht konkret vor, wie sie vollen Ernst machen mit dem, wozu sie im Briefe aufgefordert werden, so ist es nicht zuviel gesagt, wenn man sie als *ζηλωταί* bezeichnet, wie Paulus ein solcher war in seiner jüdischen Periode (Gal. 1, 14) und die „Myriaden“ Judenchristen (Act. 21, 20), nur mit dem grossen Unterschiede von beiden, dass das *ζῆλος* der Christen, ihre ganze religiöse und sittliche Energie, nicht auf den *νόμος*, nicht auf die *πατρικαὶ παραδόσεις*, sondern auf *τὸ ἀγαθόν* gerichtet ist. Für „das Gute“ sind die Christen Eiferer oder Fanatiker im guten Sinne des Wortes. Der Genitiv *τοῦ ἀγαθοῦ* ist zu betonen, denn er bildet einen Gegensatz zu *κακώσων*. Die einzelnen Charakterzüge der Christen, das keusche, stille, ruhige, sanfte, äusserem Prunk und Putze völlig abgeneigte Wesen christlicher Hausfrauen, die ihren heidnischen Mann „Herr“ nennen und durch ihren Wandel für den christlichen Glauben gewinnen möchten; das widerspruchslose, stille Dulden und Verstummen

christlicher Sklaven, die durch Kauf oder Geburt das unumschränkte Eigenthum „wunderlicher“ Herren geworden sind, d. h. doch wohl roher, grausamer, tückischer, ungerechter Herren, die mit und ohne Grund zuschlagen (2, 28); das würdige Benehmen christlicher Bürger gegenüber den heidnischen Beamten, die in Wirklichkeit und den Christen gegenüber „zur Bestrafung der Guten und zur Belobung der Schlechten“ da zu sein schienen, mit einem Worte, das thätige und leidende Verhalten der Christen ist gut und entspricht nach ihrem Bewusstsein dem Willen ihres Gottes, dessen Beifall und Wohlgefallen sie in ihrem Innern deutlich vernehmen (4, 14).

Nun sollte man wohl billig erwarten, dass solche Leute, die ja doch nur für das Gute so eifern, dafür uns deshalb von Niemanden in der Welt Böses erfahren sollten. Daher die Frage v. 13: *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε*; zu betonen ist *κακώσων* gegenüber *τοῦ ἀγαθοῦ*. Die Frage selbst ist nur der Ausdruck des unmittelbaren Rechtsgefühls, dass, wer Gutes thut, auch Gutes zu erwarten habe, cfr. Luc. 6, 38. Allein was dann, wenn das nicht zutrifft? Darum folgen sofort die für das christliche Bewusstsein viel wichtigeren Worte: *ἀλλ' εἰ καὶ πάπάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι.*

Zu betonen ist *πάσχοιτε*. Es nimmt *κακώσων* in v. 13 auf, ist gleich *κακοῦσθαι* und hat zum logischen Subjekte die Heiden, die ja im Allgemeinen den Christen nicht günstig sind und deshalb den Christen alles Schlechte nachsagen (2, 12), sie schimpfen (3, 9 und 4, 14), sie verhöhnen (4, 4), vor Gericht verklagen (5, 8). Die Christen haben unter den wörtlichen und thätlichen Feindseligkeiten zu leiden (*πάσχειν*) und zwar ist der Grund (*διὰ*) für das feindselige Verhalten der Heiden die *δικαιοσύνη* der Christen. Dieses Wort nimmt *τοῦ ἀγαθοῦ* in v. 13 auf und bezeichnet die gesammte christliche Lebensführung, innerliches und äusserliches Verhalten, wie dasselbe sich entfaltet aus seiner innersten Quelle, dem christlichen Glauben. Es haben also nach v. 14 die Christen in Vorderasien sich vielmehr darauf gefasst zu machen, dass gerade das Gegentheil von dem eintreten wird, was in der

Frage v. 13 angeregt war. Doch soll diese trübe Aussicht sie nicht entmuthigen, denn, heisst es kurz, geheimnissvoll, doch dem eingeweihten Christen wohl verständlich, *μακάριοι*. Luther übersetzt dem Sinne nach gewiss ganz richtig: „so seid Ihr doch selig!" So wie aber *μακάριοι* hier steht und noch einmal 4, 14, kann es sehr wohl als *ἀπωσιώπησις* gefasst werden und der *μακαρισμός* Matth. 5, 10 als Ergänzung dienen. In der That gehören doch wohl gerade die Makarismen zum ABC der christlichen Religion und man darf wohl annehmen, dass sie den ersten Christen ganz geläufig waren. Im Hinblick auf bevorstehende Verfolgung genügte schon der Anfang *μακάριοι*, um die Bangigkeit des Herzens zu verscheuchen und den Muth zu beleben.

Die folgenden Worte *τὸν δὲ φόβον — καρδίαις* schliessen mit *δὲ* an das vorhergehende an und enthalten das gegensätzliche Verhalten, welches die Christen trotz der drohenden Leiden zu beobachten haben. In zwei Stücken ist es negativ; 1) „*μὴ φοβηθῆτε*, 2) *μὴ ταραχθῆτε*, in einem Stücke, welches abermals durch *δὲ* in Gegensatz zn 1 und 2 tritt, ist es positiv: *κύριον ἁγιάσατε τὸν χριστόν*. Luther übersetzt: „Fürchtet Euch aber vor ihrem Trotzen nicht und erschrecket nicht!" Weizsäcker: „Lasset Euch nicht von der Furcht vor ihnen einnehmen noch beunruhigen!" de Wette: „Doch vor ihrer Furcht fürchtet Euch und erschrecket nicht!" Letztere Uebersetzung entspricht dem Originale gewiss am meisten.

Die Worte sind ein Citat aus Jes. 8, 12. 13 nach der Septuaginta. Dort heisst es: „*τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ μὴ φοβηθῆτε οὐδε μὴ ταραχθῆτε κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε, καὶ αὐτὸς ἔσται σοῦ φόβος*. Das erste *αὐτοῦ* geht auf das Israel feindliche Volk, mit *σοῦ* dagegen wird das jüdische Volk angeredet. Dass *φόβος* und *φοβεῖσθαι* sowie *ἁγιάζειν* an dieser Stelle nur im religiösen und kultischen Sinne zu verstehen ist, dürfte unanfechtbar sein. Mit *φόβος* nun wird nicht bloss die bekannte Schmerzempfindung bezeichnet, sondern *ὁ φόβος* kann prägnant auch die Sache oder Person sein, welche diese Empfindung bewirkt und vor welcher man diese Empfindung hegt, also Gegenstand der Furcht, der religiösen Verehrung.

Die Worte *καὶ αὐτὸς ἔσται σοῦ φόβος* können grammatisch, namentlich wenn man noch den hebräischen Text hinzuzieht, nichts anderes bedeuten als: „Für dich, jüdisches Volk, ist Er, sc. Jahve, der Gegenstand religiöser Furcht, religiöser Verehrung.“ Demgemäss auch *κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε*: „als Herrn haltet Ihn, sc. Jahve, heilig.“ Und dem parallel bezeichnet *φόβος αὐτοῦ* im Citate, den Gegenstand der religiösen Verehrung bei dem fremden Volke. Dieses Citat nun wird mit der nöthigen Abänderung von *αὐτοῦ* in *αὐτῶν* auf die Christen in Vorderasien und auf ihre heidnischen Gegner angewendet. Mit *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν* ist gemeint, was den Heiden Gegenstand religiöser Verehrung ist.

Wenn wir nun aber weiter fragen, an was die Heiden in Asien glaubten und was sie verehrten, so sind das natürlich nicht die Götter Griechenlands, auch nicht die Götter Roms, denn in der Kaiserzeit, in welcher doch dieser Brief geschrieben ist, war das nicht mehr die officielle Religion. Weder die Gebildeten noch die Ungebildeten glaubten noch an die Götter, die officielle Religion war der Kaiserkultus. Oder glaubte etwa der Hegemon Pilatus noch an die Götter oder sein Kollege Festus? Des Letzteren religiöser Glaube ist aus seinen Worten Act. 15 deutlich zu ersehen. Der *σέβαστός* in v. 21, also derjenige, dem religiöse Verehrung zukommt, ist der Kaiser in Rom. Ebenso ist *κύριος* in v. 26 gar nicht etwa nur eine leere Form damaliger Höflichkeit und Etikette, sondern es hat für Festus und seine Glaubensgenossen religiöse Bedeutung. Für die Christen und ihr religiöses Bewusstsein war das ein Greuel. Wenn es daher schon 2, 17 deutlich heisst: *τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα* (den Kaiser) *τιμᾶτε*, so heisst es hier *τὸν φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε*. An der religiösen Verehrung des Kaisers, an den Opfern vor dessen Statuen haben die Christen nicht theilgenommen. Hier hörte ihr Gehorsam auf.

Nun waren aber die Heiden gar nicht gewillt, das zu dulden und die Christen gewähren zu lassen. Vielmehr wollten sie auch die Christen zum Kaiserkultus zwingen. Damit kommen wir zu dem zweiten Verbote: *μὴ ταραχθῆτε*. Das logische Subjekt sind wieder die Heiden, wie kurz vorher

mit *αὐτῶν* die Heiden gemeint sind. Zweck des *ταράσσειν* ist, die Christen zu zwingen; *τὸν φόβον τῶν ἐθνῶν φοβεῖσθαι.* Die Bedeutung von *ταράσσειν* ist verwirren, einschüchtern, erschrecken. Wie man von Seiten der Heiden verfuhr, darüber ist zu lesen Plinius, Bericht von Trajan, cfr. supplicium minatus. Ferner die anschauliche Schilderung über Polykarp vor dem Proconsul bei Keim, Rom und das Christenthum. Der Hinweis auf die Löwen im Cirkus, auf die Kreuze, die Scheiterhaufen, die Bergwerke und wie die Strafen brutaler Gewalt nur heissen mögen, war wohl ein furchtbares Mittel, um die Christen erbeben zu machen und im Innern zu erschüttern. Darum also das Wort: *μὴ ταραχθῆτε,* und Plinius weiss zu berichten, dass diejenigen, *qui sunt revera Christiani,* durch nichts dergleichen gezwungen und vermocht werden konnten, dem Bilde des Kaisers und den Göttern zu opfern. Zugleich war damit die Forderung verbunden, *Christo maledicere,* den Christus zu verfluchen und den Christenglauben abzuschwören. Das führt uns auf die dritte Forderung, *κύριον δὲ τὸν χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις!*

Dr. Luther folgt hier der Variante *τὸν θεόν* statt *τὸν χριστόν.* Im Grunde kommt Beides, wie wir weiter unten sehen werden, auf dasselbe hinaus. Mit *κύριος,* welches absichtlich an die Spitze gestellt ist und attributive zu *τὸν χριστόν* zu fassen ist, wird die religiöse Superiorität, Majestät und Autorität ausgedrückt. Solche finden und empfinden aber die Christen in ihrem Herzen nicht gegenüber den Göttern oder dem Kaiser in Rom oder den Statuen desselben in den Provinzen, sondern nur vor dem Christus. Er ist ihnen das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes (cfr. Col. 1, 15), der neue Tempel, in welchem Gott nahe ist (2, 5). Ihre Verehrung des Christus ist eine innerliche (*ἐν ταῖς καρδίαις*). Zwischen dem Herrn im Himmel und seinen Gläubigen auf Erden besteht ein lebendiger, geistiger, geheimnissvoller, seliger Herzensverkehr, durch welchen sich ein neues religiöses und sittliches Leben gestaltet, vom heidnischen schroff unterschieden Die Ausbreitung dieses neuen Lebens aber, sein Eindringen in die irdischen Verhältnisse musste allerdings

zum Untergange des heidnischen Staates und der heidnischen Religion führen und die berufenen Vertreter derselben gegen das Christenthum alarmiren.

Darum sollen sich die Empfänger und Leser des Briefes nur jeden Augenblick (*ἀεὶ* v. 15) darauf gefasst machen, vor den Hegemon berufen zu werden, um sich wegen ihrer Religion zu vertheidigen. Die Worte von *ἕτοιμοι* ab dürften, wie viele Ausleger auch thun, wegen der Ausdrücke, die vom römischen Rechtsverfahren entnommen sind, sich auf gerichtliche Verhandlungen gegen die Christen beziehen. Zu diesen Ausdrücken gehört *ἀπολογία*, *αἰτεῖν λόγον*, *ἐπηρεάζειν*, wie auch das parallele *ἡμέρα τῆς ἐπισκοπῆς* 2, 12, der Termin, an welchem die Verhandlung stattfindet, ferner die Verbrecherliste 4, 15 *φονεύς*, *κλέπτης*, *κακοποιός*, *ἀλλοτριεπίσκοπος*, mit denen die *χριστιανοί* auf gleiche Stufe gestellt werden. Das Anklageobjekt gegen die Christen bildet *ἡ ἀγαθὴ ἐν χριστῷ ἀναστροφή*, d. h. ihr Leben, wie es unter dem Einflusse des lebendigen Christus sich gestaltet, ein Leben, das nach dem eigenen unmittelbaren Bewusstsein der Christen „gut" ist. Ihre Ankläger werden *ἐπηρεάζοντες* genannt, ein *terminus technicus* für Leute, welche das Geschäft betreiben, grundlose, unwahre oder entstellte, dem Thatbestande nicht entsprechende Anklagen gegen Jemanden zu erheben. Wir lernen einen solchen *ἐπηρεάζων* in dem römischen Rhetor und Anwalt Tertullus (Act. 24) in Ausübung seines ehrlosen Gewerbes kennen. Eigentlich besagt der Ausdruck dasselbe wie *καταλαλεῖν*, nur bezeichnet er noch näher den Ort, wo, und die Person, bei welcher die *καταλαλιά* angebracht wird, das Tribunal des kaiserlichen Hegemon. Diese Hegemonen sind auch die *αἰτοῦντες λόγον* in unserem Verse. Denn es ist wohl nicht gut denkbar, dass die Christen nicht das Wort Jesu befolgt haben sollten, die Perlen nicht vor die Säue zu werfen und jedem beliebigen Menschen das selige Geheimniss ihres Glaubens zu verrathen. Jesus selbst hat vor Herodes geschwiegen und dem Pilatus nicht immer geantwortet. Auch Polykarp weigert sich, dem Pöbel Rechenschaft zu geben, cfr. Keim, Rom und das Christenthum. Aufgefordert sprechen sich die Christen über

die Hoffnung aus, die in ihnen lebt, die Hoffnung auf ewiges, seliges Leben, verbürgt durch die Auferstehung Jesu (1, 13), auf seine Wiederkunft zum Gericht (1, 13), auf den allmächtigen Gott, der den gemordeten Jesus zum Leben erweckt und den entehrten zu Ehren gebracht (1, 21). Sogar über die Form des Auftretens vor dem Richter werden Verhaltungsmassregeln ertheilt. Mit πραΰτης und φόβος stehen die Christen vor dem Richter. Bezeichnet das erste ein ruhiges, sanftes, ernstes Wesen in Geberden und Worten im Gegensatze zu leidenschaftlichen Ausbrüchen und Drohungen, heftigem Widerspruch, pöbelhaftem Schimpfen (Act. 24, 5), Schreien, Brüllen, wie solche widerwärtige Scenen mehrfach geschildert werden, z. B. Act. 21, so bezeichnet φόβος die Ehrerbietung, an welcher der Christ auch dem heidnischen Richter gegenüber, als dem Stellvertreter des Kaisers (2, 13. 14) es nicht fehlen lassen darf. Ausdrücklich sagt auch Polykarp (cfr. Keim): „Wir haben die Lehre, den von Gott geordneten Herrschaften und Gewalten die geziemende Ehre zu erweisen, ohne uns selbst zu schaden.“ Das deckt sich vollkommen mit unserer Stelle. Noch eins aber haben die Christen mitzubringen, ein gutes Gewissen (συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν). Sollte wirklich einem Christen ein Verbrechen nachgewiesen werden, dann muss er die festgesetzte Strafe erleiden (4, 15), ist es aber ὡς χριστιανός, wegen seiner Religion, „weil er ein Christ ist“, angeklagt und wird er deshalb verurtheilt wie ein Dieb, Mörder, Verbrecher, Spion, dann hat er sich dessen nicht zu schämen (4, 15). Die Worte ἵνα καταισχυνθῶσιν können entweder finale gefasst werden oder consecutive. Als beabsichtigter Endzweck des beobachteten Verhaltens oder als thatsächlich eintretender Ausgang der Untersuchung. Wörtlich: „Damit diejenigen Menschen, welche Euren guten Wandel in Christus zum Gegenstande einer falschen Anklage vor Gericht machen, in den Stücken, in denen Ihr von ihnen verleumdet werdet, zu Schanden werden.“ Allerdings wird die finale Auffassung nicht ganz der moralischen Anschauung der Christen entsprechen, obwohl man nicht gerade an Schadenfreude bei den Christen zu denken braucht, wenn nun der Richter ihre Unschuld und die Verlogenheit der Kläger

an den Tag bringt. Ganz ähnlich ist der Gedanke 2, 12. Dort handelt es sich auch um gerichtliche Untersuchung und die Christen befleissigen sich unter den Heiden eines guten Lebenswandels, „damit am Tage der Untersuchung (ἡμέρα τῆς ἐπισκοπῆς) die untersuchenden (ἐποπτεύοντες) Richter, in den Stücken, in welchen man die Christen als Staatsverbrecher verleumdet, auf Grund ihrer guten Werke den Gott (der Christen) preisen."

Diese Anschauung passt genau zu dem Ausspruche Jesu Matth. 5, 16. An die „Beschämung" der Gegner liegt den Christen weniger als an ihrer „Bekehrung". Deshalb kann man das ἵνα auch consecutive fassen. Freilich gar zu oft wird damals diese Absicht nicht erreicht und der Erfolg nicht eingetreten sein. Denn die Hegemonen waren den Christen gegenüber das nicht, was 2, 14 von ihnen gesagt ist. Der jüngere Plinius war, wie wir ihn aus seinen Briefen kennen lernen, ein humaner, gerechter, rücksichtsvoller Beamter, keineswegs ohne Erbarmen und Mitleid, aber, wenn es sich um die heidnische Religion handelte, da verliessen ihn die guten Geister. Man lese nur, wie er mit den Christen verfährt. „*Interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus: perseverantes duci jussi.*" Mit den Christen machte er also kurzen Process. Waren sie Sclaven, dann stand ihrer augenblicklichen Hinrichtung nichts im Wege, waren sie Freie, d. h. römische Bürger, dann hatten sie den Vorzug, in Rom ihr Todesurtheil zu vernehmen. Dass die Leser unseres Briefes sich aber geradezu selbst auf den Tod gefasst machen müssen, geht daraus hervor, das v. 18 auf den Tod Jesu exemplificirt wird und dass 5, 8 der ἀντίδικος διάβολος mit einem beutegierigen Löwen verglichen wird, der vor Hunger brüllt. Eine furchtbare Perspektive für die Christen. Trotz derselben aber schliesst unser Abschnitt mit dem für alle Fälle allgemein gültigen Satze: κρεῖσσον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας. Mit der Einschränkung, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, wird auf den echt-christlichen Gedanken zurückgegangen, dass solch unschuldiger Leiden von Gott gewollt ist. Es würde

und zuweit in die Dogmatik führen, darauf näher einzugehen, nur darauf sei noch hingewiesen, dass unser Brief nicht blos ein unschuldiges Leiden wegen der Gerechtigkeit, des gnten Wandels in Christo kennt, sondern auch den tiefen Gedanken ausspricht, dass solches Leiden zu einem Leiden für die Gerechtigkeit wird, und dass schliesslich ungerechte Bestrafung und unschuldiges Leiden der Gerechtigkeit und der guten Sache zu Gute kommt und zu ihrem Siege beiträgt. Darum gilt es unter allen Umständen am „Gutesthun" festzuhalten. Für jüdische Ohren und das jüdische Bewusstsein freilich ist der religiöse Inhalt von v. 17 ein *σκάνδαλον*, für heidnische eine *μωρία*, wie der Tod Jesu am Kreuze.

Die Reinheit der christlichen Religion, wie sie auch in diesem Abschnitte einen herrlichen Ausdruck findet, hat in der Weltgeschichte schliesslich doch sich durchgesetzt und aller Kampf gegen dieselbe ist vergeblich gewesen. Von Rom her ergingen die Decrete der Cäsaren, die sich selbst für Götter hielten und dafür angesehen sein wollten, zur völligen Vernichtung der Christen im römischen Reiche, und aus demselben Rom (5, 13) schrieb der Presbyter St. Peter (5, 1) an seine bedrängten, ja mit dem Tode bedrohten Glaubensgenossen in Vorderasien diesen kostbaren Brief zur Erhaltung der Gemeinde Gottes auf Erden. Seine Bemühung ist nicht vergeblich gewesen.

Matthäus oder Marcus?

Von

August Jacobsen.

Ein Aufsatz in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1884. 4 (Neutest. Forschungen v. A. Hilgenfeld. I. Die neueste Marcus-Hypothese) nöthigt mich nochmals, mit Hilgenfeld über die beiden ersten Evangelien zu rechten.

Vorher aber möchte ich meiner herzlichen Freude darüber Ausdruck geben, dass ich mich mit diesem hochverdienten Forscher in so wesentlicher Uebereinstimmung bei der kritischen Beurteilung des dritten und des vierten Evangeliums befinde. Es dürfte von besonderer Bedeutung sein, dass wir auf vielfach verschiedenen Wegen zu denselben Resultaten gekommen sind.

Auch darin begegnen wir uns, soweit sonst unsere Ansichten über das gegenseitige Verhältniss des Matthäus- und des Marcus-Evangeliums auseinandergehen, dass wir einen erheblichen Einfluss der verschiedenen Richtungen des Urchristentums auf alle kanonischen Evangelien und eine freie selbständige schriftstellerische Thätigkeit der Evangelisten statuiren, dass wir ferner oftmals an denselben Stellen des Matthäusevangeliums Anstoss nehmen, oft an den gleichen Punkten die Lösung des kritischen Räthsels beschlossen finden. Ja, ich spreche es auch gerne aus, dass ich die Erklärung Hilgenfelds über manche die Priorität des ersten oder des zweiten Evangeliums betreffenden Fragen, wenn ich diese Fragen gewissermassen isolire, acceptiren könnte. Bieten sich ja doch zuweilen bei der Erklärung eines verwickelten litterarischen Processes verschiedene Lösungsversuche dar — für

einzelne Stadien mit scheinbar gleicher Berechtigung. Wenn ich aber den Blick auf das ganze Problem richte, so befriedigen mich Hilgenfelds Ausführungen nicht: ich kann seine Hypothese nicht mit einem Ariadnefaden vergleichen.

Es ist die Frage zu entscheiden, ob das kanonische Matthäusevangelium mit seinen auffälligen Compositionsmängeln — auch nach Hilgenfeld keine originale Schöpfung — aus der Bearbeitung einer älteren schon alle Hauptreden Jesu enthaltenden Schrift, die noch fast ganz in dem Matthäusevangelium steckt, oder aus einer nicht eben ganz glücklichen Vereinigung zweier Quellen hervorgegangen ist. Mit hervorragenden Forschern finde ich die eine dieser Quellen in dem Marcusevangelium. Während wir für die Priorität des Marcusevangeliums eintreten, weist Hilgenfeld diesem Evangelium eine secundäre Stellung zu, betrachtet er es als eine übersichtliche Verarbeitung der evangelischen Geschichte auf Grund des Matthäusevangeliums. Die weitere Controverse, ob das Marcusevangelium interpolirt sei oder nicht, ob es eine ähnliche Bearbeitung erfahren hat, wie Hilgenfeld sie für das Matthäusevangelium annimmt, mag zunächst nur angedeutet werden. Da meines Erachtens das kanonische Marcusevangelium dem Matthäus vorgelegen hat, so wird die Prioritätsfrage dadurch nicht berührt. Hilgenfeld wird mir aber wohl zugeben, dass so schwierige, verwickelte Fragen nicht durch Erklärungen *a priori* (wie die: „Zu solcher Unterscheidung von Grundschrift und Bearbeitung ist das reiche Matthäusevangelium schon an sich geeigneter als das kurze Marcusevangelium" a. a. O. p. 492) zu erledigen seien.

Sehen wir zuerst zu, wie sich die schriftstellerische Aufgabe, die der erste Evangelist gelöst hat, in den beiderseitigen Hypothesen ausnimmt!

Ich finde den wesentlichsten Antrieb zur Abfassung des Matthäusevangeliums in dem Umstande, dass das Marcusevangelium, das nach der ältesten Ueberlieferung auf Petri Lehrvorträgen beruht, gar vieles aus der Wirksamkeit Jesu überging. Eine andere Quelle (auf Grund des sogenannten Papiasfragments ist sie übrigens für eine schriftliche Vorlage zu halten) bot die notwendige Ergänzung authentisch dar.

Es galt beide Quellen zusammenzuleiten. — Der Process ist gewiss einfach — und der Beweis? Ich habe nachgewiesen, dass nach einigen Verschiebungen, die durch die Einfügung der Bergpredigt veranlasst sind, ganz genau die Ordnung des kanonischen Marcusevangeliums von Matthäus befolgt wird, dass aber die ersten Umstellungen und nunmehr auch in Folge dieser Modification die nachher dem Marcusevangelium entsprechende Ordnung im Matthäusevangelium vielfach Anstoss erregen. Schon dadurch ist, selbst wenn auch gar keine weiteren Momente hinzukämen, der Beweis erbracht, dass das Matthäusevangelium nicht nur nicht ursprünglich ist, sondern sich in Abhängigkeit vom Marcusevangelium befindet. Die weiteren Consequenzen, die sich daraus für die Composition des ersten Evangeliums ergeben, können nicht zweifelhaft sein. Hilgenfeld ignorirt aber den Beweis, den ich durch die Beleuchtung der Differenzen in der Anordnung der evangelischen Erzählungen geführt habe, vollständig.

Dagegen sucht Hilgenfeld die Räthsel, die uns die Composition des Matthäusevangeliums und die uns das nahe Verwandtschaftsverhältniss der beiden ersten Evangelien aufgiebt, vornehmlich durch Vermuthungen und blosse Behauptungen zu lösen. Matthäus habe nicht bloss bald Zusätze zu der Grundschrift gemacht, bald Ausführungen derselben weggelassen (z. B. heisst es in Hilgenfelds neut. Einl. p. 474: „Fünf Jüngerberufungen werden aus der älteren Darstellung übergangen sein“), sondern er habe auch tiefgreifende, unzulässige Umstellungen in der zuvor wohlgeordneten Schrift vorgenommen. Die Bergpredigt passe ganz in die Stelle, die jetzt die Instructionsrede ausfüllt, die Instructionsrede müsse auf Cap. 23 folgen.

Aufklärung und Beweis bleibt uns Hilgenfeld schuldig. Wie kam Matthäus nur dazu, die ursprüngliche, die richtige Ordnung zu verkehren, wie kam er dazu, rein thatsächliche Bemerkungen zu unterdrücken? Ist ferner ein ausreichender Anlass, eine neue Schrift zu verfassen, nachgewiesen?

Und wenn das zweite Evangelium von dem kanonischen Matthäusevangelium abhängig sein soll, so ist auch dafür die schriftstellerische Veranlassung nicht hinlänglich begründet,

so hätten wir noch zu fragen: wie kam Marcus dazu, das Beste zu übergehen? wie sind die Umstellungen, die nach dieser Hypothese Marcus vorgenommen haben müsste, zu erklären? Und sollte es Hilgenfeld wirklich genügen, nur für das geringe Plus, das das Marcusevangelium in den evangelischen Erzählungen dem Matthäusevangelium gegenüber hat, petrinische Einflüsse geltend zu machen?

Wenn nun aber Hilgenfeld die vermeintlichen Aenderungen des ersten Evangelisten beseitigt und die Grundschrift reconstruirt, dann verfällt er selbst ganz unbewusst der verhassten Marcushypothese. „Als den einfachen Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu" bezeichnet er Matth. 4, 12. 17. 18—22. 8, 2—4. 14—16. Marcus bietet ihm das fast ganz nach Wunsch — und doch ist Hilgenfeld mit Marcus nicht zufrieden. —

Soweit Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theol. 1884. 1 und 4) meine Bemerkungen über das Matthäusevangelium bespricht, habe ich ferner Folgendes zu erwidern.

Die Einleitung der Bergpredigt, sagt Hilgenfeld, sei Zuthat des Bearbeiters, sei nicht „zusammengestoppelt". Aber die auffällige Berührung dieser Einleitung mit einzelnen Versen in dem Abschnitt Marc. 1, 21—3, 13, nicht minder die bei freier Conception unbegreifliche Wiederholung derselben Aussage in Matth. 4, 24 und 25 harren dann noch einer Aufklärung, wenn man meine Hypothese abweist. — Ich habe in der Bergpredigt nicht etwa nach Art stenographischer Berichte Zwischenbemerkungen, „Staunen des Volkes", vermisst, wie Hilgenfeld spottet, sondern nur bemerkt, dass der mit Marc. 1, 22 übereinstimmende Schlusspassus Matth. 7, 28sq. eine etwas veränderte Fassung haben würde, wenn er original wäre. — Nach Hilgenfeld gehören die Bergpredigt und die Instructionsrede sicher zu dem „Granit des Evangeliums". Und doch bröckelt er selbst dies und jenes ab und nimmt sogar Umstellungen in der Bergpredigt an (Matth. 7, 7—11 möchte er nach 6, 13 einschalten; Einl. p. 470). Am wenigsten aber wird man begreifen, dass das erste Evangelium ursprünglich particularistisch sein und doch wieder gerade in Stellen, die den beschränktesten judenchrist-

lichen Standpunkt verrathen, spätere Zuthat enthalten soll (wie 5, 18. 19. 7, 6. 15—23).

Zu Matth. 8, 16, wo die Worte „am Abend“ stehen geblieben sind, obwohl die Perikope im Matthäus nicht auf einen Sabbath fällt, bemerkt Hilgenfeld: „Warum sollte der gewöhnliche Abend nach der Mahlzeit nicht genügen?“ An und für sich, ja, aber bei der wesentlichen Uebereinstimmung beider Abschnitte doch wohl nicht. Oder sollen es wirklich ganz verschiedene Erzählungen sein?

Wenn es in der Erzählung vom Gichtbrüchigen heisst: er habe ihren Glauben erkannt (Matth. 9, 2), so habe ich das nicht so erklärt: „es sei nicht anders denkbar, als wenn man, wie Marc. 2, 4, das Dach abdeckt, um den Kranken herabzulassen.“ Ich habe gesagt: „in Matthäus erfahren wir nicht, wie sich die Glaubensfülle des Gichtbrüchigen und der Seinen offenbarte“ (Unters. üb. d. synopt. Ev. p. 13). Hilgenfeld bestreitet sicher nicht, dass die marcianische Darstellung dafür ein sprechendes Zeugniss ablegt.

Matth. 11 in. habe ich nur ein paar Verse mehr als Hilgenfeld zu dem „künstlichen Uebergang“ gerechnet. Die Worte Jesu über den Täufer halte ich für echt. Es kam dem Evangelisten meines Erachtens nur darauf an, eine einigermassen geeignete Situation für die Einschaltung der Aussprüche Jesu über den Täufer zu schaffen.

Zuweilen operirt Hilgenfeld nur mit verwunderten Ausrufen und mit Ausrufungszeichen gegen mich, ihre Beweiskraft wird er selber nicht überschätzen. Alles höre auf, sagt er u. a. (Z. f. w. Th. 1884, p. 494) wenn Matth. 13, 54 aus Marc. 6, 1 so flüchtig abgeschrieben haben solle, dass sein Auge von dem ersten *αὐτοῦ* sofort zu dem zweiten abirrte. Ist das wirklich so unerhört? Wenn nur Hilgenfeld erklären wollte, warum von den Jüngern längere Zeit gar nicht gesprochen wird!

Rücksichtlich der Perikope von des Täufers Ende (Matth. 14 in.) bemerke ich, dass, falls Herodes Johannes tödten wollte, doch wahrlich nicht von einer ernsten, aufrichtigen Betrübniss Herodis die Rede sein könnte, wenn er

sich durch einen unerwarteten Zwischenfall zur Hinrichtung desselben genöthigt sieht.

Wenn Hilgenfeld, um eins der gewichtigsten Beweismomente gegen die Priorität des Matthäusevangeliums (s. zu Matth. 14, 12 m. Unters. üb. d. synopt. Evv. p. 17 sq.) zu entkräften, schreibt, der Matthäist hätte Matth. 10, 5 begonnen durch eine wirkliche Aussendung der Zwölf die Instructionsrede einzurahmen, der zweite und der dritte Evangelist hätten, in schiefer Richtung weiter gehend, auch eine Rückkehr derselben hinzugefügt, so beeinträchtigt er durch diese willkürliche grundlose Ausmerzung der selbständigen Thätigkeit der Jünger bei Jesu Lebzeiten in unbegreiflicher Weise die evangelische Geschichte.

Ueber die Frage, wann die Reinigung des Tempels stattgefunden habe, ob am Tage des Einzugs oder Tags darauf, geht Hilgenfeld mit dem Machtspruch fort, „es sei augenfällig“ — nämlich so, wie er nach dem Matthäusevangelium annimmt. Warten wir die Entscheidung Anderer ab!

Dass Matth. 22, 25 durch den Zusatz *παρ' ἡμῖν* die Erzählung der Sadducäer als ein wirklicher Fall hingestellt ist, während nach der Darstellung Marci die Möglichkeit vorliegt, sie als Fiction zu behandeln, sollte Hilgenfeld doch nicht verkennen. Noch auffälliger ist es mir, dass er die erheblichen Berührungen mit dem Marcusevangelium im zweiten Theil der eschatologischen Reden des Matthäusevangeliums vollständig in Abrede stellt.

Eine starke Zumuthung dürfte es sein, dass Jesus als Prophet nach Hilgenfelds Auffassung von Matth. 26, 67 sq. den Namen dessen, der ihn schlug, wissen sollte. —

Wir wollen uns endlich auch nicht der Pflicht entziehen, wenigstens einige der Beobachtungen, die nach Hilgenfeld (Einl. 505—513) die „unleugbare Abhängigkeit des Marcusevangeliums von unserm Matthäusevangelium“ darthun sollen, zu prüfen.

1) Marc. 1, 2 ist uns gar nicht „unbequem“. Hat etwa Hilgenfeld nachgewiesen, dass es keine spätere Glosse sein kann, dass schon der Verfasser des zweiten Evangeliums es aus Matth. 11 entlehnt haben muss?

2) Marc. 2, 10. 11. Keineswegs hat Marcus hier aus Matth. 9, 6 mitten in directer Rede ein ungefüges λέγει beibehalten (in Marcus ist ja Subject zu λέγει der Menschensohn, — Jesus spricht von sich in der dritten Person), sondern Matthäus hat sich durch das Wort λέγει verleiten lassen, mitten in der Rede in die Erzählung überzugehen, wie seine Wendung τότε λέγει zeigt.

3) Eine ursprünglich paarweise Aufzählung der Apostel wird von Hilgenfeld behauptet, kann aber natürlich nicht bewiesen werden.

4) Die Worte „Sohn der Maria“ (Marc. 6, 3) hat B. Weiss (Marc. ev. 201 Anm.) in bündig klarer Weise erklärt: Jesus werde so genannt, weil Joseph nicht mehr am Leben war.

5) Die in der Instructionsrede den Jüngern ertheilte Erlaubniss einen Stab zu tragen (Marc. 6, 8,) hat B. Weiss (ib. p. 207 Anm.) nicht als eine Milderung der ursprünglichen Strenge bezeichnet; er sagt: eine rigoristische Strenge bei Matthäus liege schwerlich vor, gewiss aber nicht bei Marcus eine reflexionsmässige Milderung.

6) In der Erzählung von dem kananäischen Weibe hat Marcus von einer vollen Ausschliessung der Heiden gar kein Wort gesagt. Hilgenfeld legt das erst auf Grund von Matth. 15, 24 in die Erzählung hinein und meint dann, es passe nicht recht zu dem blossen Aufschub der Sättigung (Marc. 7, 27). Nur die Erzählung des Matthäus leidet an einem innern Widerspruch in Folge des Zusatzes v. 24. Ist Jesus nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt, so wird er sich eben gar nicht zu den Heiden wenden. Ich muss meine Erklärung über den Ursprung des störenden Zusatzes vollständig aufrecht erhalten (s. meine synopt. Unt. p. 18 sq.).

7) In einzelnen Fällen, wo Marcus und Matthäus wörtlich übereinstimmen, wird von Hilgenfeld ohne Weiteres die Abhängigkeit des Marcus behauptet (Marc. 8, 2 cf. Matth. 15, 32; Marc. 9, 2 cf. Matth. 17, 1).

Das mag dies Mal genügen! Die betreffenden Bemerkungen Hilgenfelds beweisen das nicht, was sie beweisen

sollen, zum Theil enthalten die von ihm berührten Stellen gerade Argumente für die Posteriorität des Matthäusevangeliums. —

Ebenso lebhaften Widerspruch wie in dieser Prioritätsfrage erfahre ich von Hilgenfeld wegen der Behauptung, dass das zweite kanonische Evangelium interpolirt sei. Lassen wir die Bemerkung über den „seeuntüchtigen“ Urmarcus bei Seite! Mit denselben Worten lässt sich über den Urmatthäus, den darauffolgenden kanonischen Matthäus, den aus letzterem abgeleiteten Marcus spotten wie über den Urmarcus, den darauffolgenden kanonischen Marcus, den aus letzterem abgeleiteten Matthäus.

Es wäre gut, zunächst den Streit über die Priorität des ersten oder des zweiten Evangeliums zu entscheiden: ich beschränke mich daher auf wenige Bemerkungen über die Interpolationsfrage.

Wie nahe stehen wir uns doch hier in Wirklichkeit, wenn Hilgenfeld selbst erklärt, dass das Marcusevangelium in dem, was es bietet, so manches enthalte, dessen Ursprung mehr oder weniger bedenklich ist (Einl. p. 455)! Es wird Hilgenfeld ferner nicht entgangen sein, dass ich vielfach gerade dieselben Perikopen, die er im Matthäusevangelium ausscheidet, als spätere Zuthat bezeichnet habe. Wenn Hilgenfeld sich freut, an B. Weiss einen Bundesgenossen gegen mich bei der Vertheidigung der Untheilbarkeit des zweiten Evangeliums zu haben, so muss ich daran erinnern, dass auch B. Weiss von Einschaltungen im Marcusevangelium (3, 22—30; 4, 10—25; 5, 25—34; 13, 9—13) spricht und dass er rücksichtlich einiger von mir in der Leidensgeschichte beanstandeten Puncte sehr bedenklich ist (s. Mc. ev. p. 495. 504 Anm.).

Bei der Polemik, die Hilgenfeld in seinem neuesten Aufsatz gegen mich hier führt, beruht übrigens verschiedenes auf blossen Versehen seinerseits. So habe ich, was er nicht beachtet hat, Marc. 1, 27 gestrichen, rücksichtlich der Heilung von Petri Schwiegermutter mich zweifelhaft geäussert und besonders von Marc. 1, 45 nur die Worte *καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πανταχόθεν* (die ich der Kürze wegen in meinen

synopt. Unters. als 45[b] bezeichne) beibehalten, nicht aber die Worte ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι εἰς πόλιν φανερῶς εἰςελθεῖν, ἀλλ ἔξω ἐν ἐρήμοις τόποις ἦν.

Nicht minder hat Hilgenfeld vollständig übersehen oder wenigstens unberücksichtigt gelassen, dass ich wiederholt und nachdrücklich für die Historicität und die Echtheit mancher Abschnitte, die mir nur eben nicht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit dem zweiten Evangelium zu stehen scheinen, eintrete (s. meine synoptischen Untersuchungen p. 57. 66. 71. 79). An der letzten Stelle heisst es: „Wir erklären nochmals, dass wir die Marcusinterpolationen nicht geringschätzen. Manch echtes Herrnwort, das die lebendige Tradition bis dahin bewahrt hatte, ist in ihnen zu finden. Einer fixirten Darstellung gegenüber mussten bedeutsame Worte Jesu, die in der knappen Skizze des Urmarcus keine Stelle gefunden, sich geltend zu machen suchen: das war wohl der dringlichste und vielleicht wiederholt wirksame Impuls zur Erweiterung der Evangelien (cf. das Matthäusevangelium). Als wirkliche und wesentliche Bereicherungen betrachten wir einzelne Gleichnisse (vor allem das bedeutsame Gleichniss vom Senfkorn), einige polemische Aeusserungen (wie die zur Abwehr der Verdächtigung, als ob Jesus mit dem Bösen im Bunde sei), einzelne Sentenzen (z. B. Wer da hat, dem wird gegeben — Mit welchem Maasse ihr messet, wird man euch wieder messen).“ Ich habe also nicht, wie Hilgenfeld mich thun lässt, die Beelzebul-Lästerung, nicht die Gleichnisse des 4. Capitels verworfen, ebensowenig verwerfe ich 11, 24 sq. (über v. 23 ein ander Mal!), 12, 38—40. —

Ich eile zum Schluss. Wenn Hilgenfeld unbefangen das schwerwiegende Beweismaterial, dass in der differenten Anordnung der Perikopen beschlossen liegt, wenn er die u. a. von mir aufgedeckten verrätherischen Versehen des Matthäus (s. meine synopt. Unters. p. 11—20; Prot. K.-Z. 1884 Nr. 11) würdigt, wenn er auch bedenkt, dass der beglaubigte Text Matth. 19, 16 sq. (s. Hilgenfelds neut. Einl. p. 785) unzweifelhaft seiner Hypothese widerspricht, so wird er doch wohl irre werden an der Priorität des Matthäusevangeliums.

Auch das Zeugniss des christlichen Alterthums kann Hilgenfeld keineswegs so ausschliesslich für sich anrufen. Sollte im sogenannten Papiasfragment, in dem ältesten Zeugniss, ohne Grund zuerst des Marcus gedacht sein? — Ich hoffe zuversichtlich, dass Hilgenfeld sich von der Unhaltbarkeit der Position, die er in der vorliegenden Frage einnimmt, überzeugen, dass er diese Position räumen wird.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

VI. Uebersicht des Jahres 1884.

Zur Ergänzung von meiner „Uebersicht der letzten Jahre (1859—1883)“, verfasst im Laufe des Jahres 1883 und aufgenommen in diese Jahrbücher (Jahrg. 1884, S. 269—315; 551—626; Jahrg. 1885, S. 86—122; 454—496), richten wir zuerst unsere Aufmerksamkeit auf die Hypothese Loman, deren Auftreten und erstes Erscheinen auch in dieser Zeitschrift skizzirt wurde; Jahrg. 1883, S. 593—618, vgl. Jahrgang 1884, S. 562—63. Sie war und blieb der Ausgangspunkt vieler Erwägungen, Besprechungen und Untersuchungen, wenn sie auch offenbar kaum einigen Beifall finden konnte, was fürwahr nicht befremden darf, wenn man bedenkt, dass ihr geistiger Vater sich gegen seine Gegner wohl zu behaupten suchte, doch zur Zeit der versprochene endgültige Beweis noch ausblieb für die geschichtliche Berechtigung seiner Hypothese. Solange das Buch, worauf wir hoffen, noch nicht erschienen ist, bleibt jedes Urtheil mehr oder minder verfrüht und in jedem Falle unvollständig, um so mehr, als die Hypothese bereits jetzt, bevor wir ihren genauen Zielpunkt haben erfahren können, eine nicht unbeträchtliche Modification erlitten hat.

Doch eilen wir der Geschichte nicht voraus und nehmen wir lieber den Faden der Erzählung da wieder auf, wo wir ihn im März 1883 fallen lassen mussten.

Auf einer Versammlung von modernen Predigern zu Alkmaar wurde die Frage gestellt: „Welchen Einfluss wird

die symbolische Auffassung der Person Jesu ausüben auf das Glaubensleben unserer Zeit?" Der Referent, Dr. J. C. Pool, war der Meinung, dass, Römische, Orthodoxe und Confessionelle natürlich ausgeschlossen, die Aengstlicheren unter den Modernen, sich enger an die Evangelischen anschliessen würden, während die übrigen, die schon lange dafür eingetreten waren, ihren Glauben von jeder historischen Grundlage loszumachen, wohl mit Wehmuth die Illusion von einem persönlichen Jesus würden fahren lassen, wenn es so weit kommen müsste, aber dabei für ihr Glaubensleben keinen Schaden leiden würden. Er wies auf die Folgen hin, welche die vorausgesetzte Berechtigung der symbolischen Auffassung haben muss, sowohl für den engern Anschluss an den trotzalledem verehrten idealen Christus, als für die bleibende Bedeutung der christlichen Feste und kirchlichen Ceremonien, Taufe und Abendmahl. Einige stimmten darin mit dem Sprecher überein, während andere den historischen Hintergrund bei dem idealisirten Jesus nicht missen zu können erklärten. Unter den Erstgenannten gingen einige sogar so weit, von der dritten Periode zu sprechen, welche mit der symbolischen Auffassung für die religiöse Welt angebrochen wäre, sc. die des heiligen Geistes, nachdem der Vater regiert hat im ersten Zeitlauf im Alten Testamente, und der Sohn in der zweiten Periode, im historischen Christenthum (Bijblad van de Hervorming 1883, 17—21).

In Amsterdam wurde gleicherweise auf der Jahresversammlung moderner Theologen, am 28. und 29. März 1883, die religiöse Seite dieser Frage auf die Tagesordnung gestellt: „Ist die religiöse Würde des Christenthums abhängig von der Meinung, die man über seinen historischen Ursprung hegt?" Begeisternd war die entschieden zustimmende Antwort durch den ersten Referenten, Dr. I. Hooykaas gegeben. Die Kritik muss frei bleiben, sagte er. Natürlich! „Unsere religiösen Ueberzeugungen" bleiben unversehrt, was auch der Ausgang unserer historisch-kritischen Untersuchung sein mag. Das wird wohl so sein. Aber unsere religiöse Stimmung, Gesinnung, Lebenskraft werden leiden beim Wegfall des historischen Hintergrunds. Einige werden das nicht er-

fahren. Aber andre, wie er selbst, sind nicht so stark. Sie können die Stütze, die sie am historischen Jesus haben, auch wenn er zum Christus idealisirt wird, nicht entbehren. Das Ideal wird seine Zugkraft, wenn der historische Jesus verschwindet, verlieren. Die objektive Würde des Christenthums kann gleichwohl nicht abhängig sein von der Meinung über seinen Ursprung; eine religiöse Bedeutung ist nichtsdestoweniger damit gewiss für viele eng verknüpft. Jetzt besonders, da vieler Unglaube, Zweifel und Materialismus uns anfechten, können wir durchaus das lebendige Vorbild, von dem Leben und Kraft ausgeht, nicht missen. Muss es dazu kommen, weil die unerbittliche, und in ihrer freien Bewegung unbeschränkte historische Kritik uns dahin führt, so werden wir in der That viel verlieren.

Der zweite Referent, Dr. Ph. R. Hugenholtz, der gerade kurz vorher noch einmal ausdrücklich bewiesen hatte, dass „Religion und Geschichte“ unabhängig von einander sind (Theol. Zeitschrift 1883, 153—172) und der es für eine der grössten Segnungen der modernen Richtung hält, dass sie uns befreite von der bedauernswerthen Vermengung und Verwirrung des historischen und religiösen Glaubens, wodurch der letztere immer mehr oder weniger abhängig gemacht wird vom ersteren, ist der Ansicht, dass hier ein Missverständniss zu Grunde liege. Man übersieht dabei, dass hier nicht die Rede ist vom schwachen, sondern vom religiösen Menschen so, wie wir ihn uns denken. Hat er für die Entfaltung seiner Frömmigkeit einen historischen Christus nöthig? Nimmermehr! Und ebenso übersieht man, dass man, im Kampfe sich klammernd an das Vorbild Jesu, eigentlich sich nicht hält an den historisch uns bekannten Mann von Nazareth, sondern an den idealen Christus. Im übrigen kann zugestanden werden, dass eine Illusion aufzugeben immer peinlich ist; doch kann das kein Grund sein, im Irrthum zu verharren, oder aber auch für denselben einzutreten.

Dr. A. D. Loman wünscht bei der Beantwortung der Frage, dass man unterscheide zwischen Christenthum und Christenthum. Welches Christenthum meint er? Das des ersten Jahrhunderts? Aber das kennen wir nicht. Man hat

den sogenannten reellen Jesus nicht gefunden ausserhalb der symbolischen Hypothese. Man hat ihn gestaltet nach einem eignen Ideal. Vor Jesusdienst muss gewarnt werden. Es ist eine halbe Sache, und ihn festzuhalten, ist sowohl unvernünftig als in Widerspruch mit dem Recht der Gemeinde auf Selbstständigkeit in Glauben und Urtheil. Es verräth Inconsequenz, Jesus aus Israel erklären zu wollen und ihm einen antijüdischen Universalismus anzudichten, ihn zu einem Märtyrer zu machen, und andere Dinge, die in denselben Quellen über ihn verzeichnet sind, zu verwerfen. Auf diesem Wege erzeigt man der Gemeinde gleichwohl einen schlechten Dienst und ist man gegen das Judenthum höchst unbillig. Nur die symbolische Auffassung wird uns aus all' der Noth retten, das Christenthum in seiner vollen religiösen Würde erkennen, und die moderne Bewegung für viele zum Segen werden lassen.

Weitere Redner wollten auch keine „Illusion" über Jesus behalten und erachteten den Glauben in gleicher Weise für unabhängig von der Geschichte. Später kam Loman noch einmal auf diese Besprechung zurück. Er wies sein Recht nach, die Sache zur Sprache zu bringen und die Nothwendigkeit um der Gemeinde willen nicht länger zu schwärmen von dem sogenannten Stifter des Christenthums als wirklicher historischer Persönlichkeit. Wir beschränken mit unserm Jesuskultus die Entwicklung des Christenthums. Er verkündete keine religiöse Ueberzeugung, und führte kein Leben, wodurch er den Grund gelegt hat zu einem neuen Stand der Dinge auf ethisch-religiösem Gebiete. Vielleicht entdecken wir noch über ihn einen einigermaassen zuverlässigen Bericht. Jetzt wissen wir so gut als nichts. Was wir von ihm aussagen, entlehnen wir auf der einen Seite unserer Unkunde, auf der anderen den Illusionen unserer Phantasie. Wir liessen seine Sündlosigkeit unbeachtet und verherrlichten beharrlich seinen Kreuzestod, wiewohl wir darüber keine einzige glaubwürdige Erzählung haben. Es wird hohe Zeit, dies zu erkennen und uns, sowie der Gemeinde die Segnungen der symbolischen Auffassung zuzueignen (Bijblad 1883, 85—94. 97—107).

Dass indess nicht alle so dachten, bewies u. a. Dr. J. van den Bergh, der bei Gelegenheit einer Ankündigung von drei Schriften „Ueber den Ursprung des Christenthums“ (Zeitsp. 1883 I, 113—32, II, 239—62) mit Eingenommenheit sein Entstehen so darstellte, wie es aus dem Judenthum hervorgehen konnte und musste. Er that dies im Anschluss an das auch in Deutschland durch eine seitdem erschienene Uebersetzung wohlbekannte Werk des Leydener Professors A. Kuenen „Volksreligion und Weltreligion“, 1882.

Er mochte dies um so eher thun, als Kuenen in seinen Hibbert-Vorlesungen, obschon ohne gegen Loman absichtlich zu polemisiren, fast unmittelbar, nachdem er seine Ansicht vorgetragen hatte, „wissentlich betreffs Paulus und des Stifters des Christenthums eine dem widerstreitende Meinung“ ausgesprochen hatte. Bei der Besprechung der Hypothese Loman stellte der Referent an's Licht, wie dieselbe in der Theorie für das religiöse Leben der Gegenwart unschädlich, doch in der Praxis nicht ohne alle Bedeutung ist für sehr viele, die weniger Halt finden an dem Christusideale, wenn es sich zeigen dürfte, dass es nicht den geringsten Anteil an der Wirklichkeit besitzt. Zur Erklärung der Thatsache, dass Männer wie Kuenen und Scholten auf der einen und Loman auf der anderen Seite so ausgesprochenermassen entschieden einander entgegenstehen konnten in einem Streite von rein historisch-kritischer Art, bemerkte er, dass ihre Haltung offenbar die Folge ist von einer zwiefachen Anschauung, wovon bei der Erklärung einer gegebenen Thatsache ausgegangen wird: „Die eine, welche die Ereignisse und Geistesströmungen während der Entstehung einer neuen Bewegung nicht übersieht, aber die Bewegung selbst in ihrem Entstehen erklärt aus der Persönlichkeit, die den Anstoss dazu giebt, die andere, welche die Erklärung sucht allein im Zusammenhang der Entwickelung, also auf dem Grunde, wo die neue Bewegung entsteht, und fürchtet, dass durch solch einen Heros die Continuität möchte unterbrochen werden.“ Vielleicht sind beide einseitig, sowohl diejenige Anschauung, welche der Persönlichkeit so hohen Wert beilegt, als die,

für welche die Gesammtheit alles erklärt. Gegenüber Dr. Pierson, der sich berief auf das Bedürfniss der Heidenwelt, nach einer Persönlichkeit, auf welche sie hinblicken und andere hinweisen konnte, meint van den Bergh, die Hypothese, dass Jesus eine historische Persönlichkeit gewesen ist, mit mehr Wahrscheinlichkeit empfehlen zu können, als die gegenüberstehende. „Wie lässt es sich erklären, fragte er weiter, dass die Heiden von den Juden nicht den Messias übernommen haben, der ein theokratischer König sein sollte, wohl aber den leidenden Knecht Gottes, wenn das Kreuz von Golgatha keine Wirklichkeit, sondern ein Symbol gewesen ist? Wie ist es zu begreifen, dass, wenn bei dem Entstehen des Christenthums die Einheit in eine Mehrheit verwandelt wird, die Namen der Propheten des Neuen Testaments ganz unbekannt geblieben sind, Propheten, die nicht nur ein Jesusbild gestaltet, sondern auch ein Evangelium verfasst haben, so einfältig und so erhaben, wie das der Bergpredigt und der Gleichnisse? Ist das Evangelium von Gottes Vaterliebe auch ein Product der Gesammtheit?“

Während alle Interessirten mit Spannung die versprochene Fortsetzung der wissenschaftlichen Beweisführung zu Gunsten seiner Hypothese erwarteten, überraschte Prof. Loman die Leser der Gids, 1884, I, 265—304 mit einem Artikel über „Symbol und Wirklichkeit in der evangelischen Geschichte.“ Das Stück wurde auch im Separatabdruck herausgegeben unter demselben Titel (Amsterdam, bei J. C. Loman jun.), bereichert durch ein paar Anmerkungen und ein Vorwort, worin der Verfasser noch einmal sein Auftreten vor einem gemischten Publikum im December 1881 zu vertheidigen versucht, unter dem Scheine, als ob die Bedenken, die dagegen eingebracht würden, ihren Grund hätten in der ausgesprochenen Abneigung, die Wissenschaft zu popularisiren. Der Professor setzte diesmal auseinander, wie die symbolische Erklärung der evangelischen Geschichte, zwar keine Erfindung der Gegenwart, aber doch unter ihrem Einfluss ganz anders geworden als sie seit Jahrhunderten bei Orthodoxen bereits war und noch ist, nicht allein ein unbestreitbares Recht zum Dasein besitzt, sondern auch mit grösserer Vollständigkeit angewendet zu

werden verdient. Dann wird auch die Kluft zwischen alt und neu ausgefüllt werden können und der Vorwurf nicht länger gehört werden, dass das Christenthum, nach der Auffassung der Modernen, was seinen Ursprung und sein Wesen betrifft, unabtrennbar ist von Menschendienst. Die moderne Theologie „nahm an, dass der hier (bei den Synoptikern) vorliegende Kern wirklicher historischer Ueberlieferung nur geschieden zu werden brauchte von dogmatischen Beimischungen, um uns in den Besitz zu setzen einer vollkommen zuverlässigen Biographie des Stifters der ersten Messiasgemeinde, welche Gemeinde dann wieder die Elemente in sich vereinigte, die das Werden der christlichen Kirche erklären.“ Aber diese Biographie kam nicht und wird nicht kommen. Die Evangelisten und ihre modernen Ausleger stehen in dieser Hinsicht vollkommen feindlich einander gegenüber. Die ersteren erklären, der Jesus, von dem wir zeugen, war mehr als ein Mensch, während die Modernen das Gegentheil festhalten. Beispiele werden genannt und bewiesen, wie die Leidensgeschichte, wenigstens soweit dabei Pontius Pilatus als Hauptperson betheiligt ist, keinen Glauben verdient. Nur die symbolische Erklärung wird vieles was noch dunkel ist und Widersprüche in sich zu tragen scheint, zu grösserer Klarheit und uns näher an den historischen Hintergrund der Evangelien bringen. Zuerst können wir weder behaupten noch leugnen, dass das Christenthum wirklich sein Entstehen einem menschlichen Lehrer verdankt, der unter Pilatus gekreuzigt wurde. Wohl können wir annehmen, dass ein wirklicher Jesus von Nazareth gelebt hat, der ein Schüler Johannes des Täufers war, in dessen Spuren weitergehend, ein strenger Vertheidiger des Gesetzes, Heiden und Samaritaner geringachtete, zu Jerusalem auftrat als ein jüdischer Zelot, sich den Missbräuchen im Tempel widersetzte, beim römischen Landvogt als Demagog verdächtigt, von ihm gefangen genommen und gekreuzigt wurde. Daraus lässt sich erklären, wie das Christenthum anfänglich mit einem rein jüdischen, antirömischen, apokalyptischen Charakter auftreten konnte. So wurde es, wegen seines weltflüchtigen Geistes als eine Sekte von Menschenhassern von Rom gebrandmarkt, noch durch Papias und Hegesippus ver-

treten und schliesslich als Ebionitismus von der Kirche verurteilt. Unabhängig davon entstand später das universalistische Menschheitsideal, wobei Jesus in den Evangelien dargestellt wird als „fern von politischem Ehrgeiz, in der Tiefe seiner Seele überzeugt, dass seine Lebensaufgabe in nichts anderem bestehe, als in der Empfehlung einer Frömmigkeit, die sich so weit erhebe über die Berechnungen und Erwartungen des nationalen Particularismus, und gleichzeitig so sehr die Gewaltthätigkeiten des Zelotismus verabscheute, dass er das geduldige Ertragen der angethanen Gewalt als höchste Tugend für den Bürger des Gottesreiches anpreisen konnte.“ Aus diesen zwei Gestalten Jesu (Jesussen), beide in den Evangelien zu finden, können wir nicht einen Jesus machen. Der historische, der Zelot, welcher den Tempel reinigte, war so nicht der Stifter des universalistisch-humanen Christenthums, welches vielmehr unter dem Druck, worunter das jüdische Volk während der Regierung der Antipas und Pilatus gebeugt war, theils aus prophetischen Idealen, man denke an den „Gottesknecht“, theils aus Vorstellungen, entlehnt der römischen Weltmacht und griechisch-römischen Philosophie entstanden ist, und in der Fiction einer concreten Persönlichkeit symbolisch sich abgespiegelt hat.

Prof. J. H. Scholten sammelte diese Züge der durch Loman vorgetragenen Auffassung über die Entstehung des Christenthums und wies in einem Aufsatze über „Symbolik und Wirklichkeit“ (Zeitsp. 1884, I, 413—35) nach, dass ein späteres Christenthum nicht den „Demagogen“ Jesus würde benutzt haben, um seine Ideale an ihn anzuschliessen. Loman hat kein Recht, von einem Christusbild der Evangelien im Allgemeinen zu sprechen. Er hat die Ergebnisse der historischen Kritik unbeachtet gelassen. Beim historischen Jesus finden wir keinen Hass gegen Heiden und Samaritaner. Die Erzählung von der Tempelreinigung steht nicht im Widerspruch mit der Darstellung vom sanftmüthigen Prediger in Galiläa. Jesus war mehr als ein Nachfolger des Täufers. Er wollte wohl nicht für den Messias gelten, aber wahrscheinlich als Menschensohn das Ideal des Gottesreichs, aufgefasst als das Reich der wahren Menschlichkeit

verwirklichen. Die Auffassung Jesu als des verherrlichten Messias liess die Vorstellung entstehen von seinem bevorstehenden Kommen auf den Wolken, welches in dem vierten Evangelium vergeistigt, und in der katholischen Kirche auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben wird. Dass Jesus von seinen Jüngern als Messias anerkannt wurde, obwohl er selbst dies nicht beabsichtigte, lässt sich sehr wohl begreifen. So auch, dass Pilatus, nach dem ältesten Berichte bei Marcus, Jesus zur Kreuzesstrafe verurtheilte, wiewohl er keine Schuld an ihm fand. Marc. 3, 21 braucht nicht symbolisch erklärt, noch auch alle Gleichnisse Jesu abgesprochen zu werden, mögen auch nicht wenige mit Unrecht unter seinem Namen auf uns gekommen sein. Der Glaube an die Versöhnung durch das Blut des Kreuzes ist allmählich entstanden, nachdem Jesus selbst seinem Leiden und Sterben sittlichen Werth beigelegt hat. Es ist nichts ungereimtes an der Auffassung von Jesus als einem frommen Menschen, der in böser Stunde in Jerusalem das Opfer des Unverstands und der Böswilligkeit geworden ist. Uebertrieben und unberechtigt ist die Vorstellung, als ob Jesus nach der modernen Kritik willens gewesen wäre, eine Weltreligion zu stiften, und durch Lehre und heiligen Wandel die sinnliche Welt von ihren Leiden zu befreien. Wir können deshalb festhalten „an der historischen Existenz des Mannes aus Nazareth, der, erfüllt mit dem prophetischen Geiste der heiligen Schriften seines Volkes, ausgerüstet mit höchster Originalität, die in dem Leben der Heroen unseres Geschlechts nicht übersehen werden darf, die Erscheinung eines Propheten, wie die Johannes des Täufers, mit Wohlgefallen begrüsst hat, sich von ihm taufen liess und nach dessen Gefangennehmung als Reformator der Religion unter Israel aufgetreten, weit davon, sich zu begnügen mit der blossen Fortsetzung von dessen Werk, durch echt menschliche Frömmigkeit sich von dem strengen Asketen und Wüstenprediger unterschied. Er bekämpfte den Formalismus, auf den die Religion unter Israel nachgerade herabgesunken war und begab sich, nachdem er in Galiläa die Heilsbotschaft verkündigt hatte, nach Judäa, wo er im Kampfe mit der Hierarchie als ihr Schlachtopfer fiel, unter der Mitwirkung

eines gewissenlosen Procurators. Endlich bedenke man noch dies: Wenn das Christusbild in den ältesten Urkunden ganz erdichtet wäre, so müsste es entweder aus dem jüdisch-christlichen oder aus dem paulinischen Kreise herrühren und die Beweise dafür in sich tragen, was nicht der Fall ist, da im Gegentheil beide Parteien sich auf Jesus berufen, der in Wahrheit hoch über den Parteien stand. Dies war leider die letzte uns bekannte Arbeit Scholtens für die Presse. Am 10. April 1885 ward er, geboren am 17. August 1811, der Wissenschaft und seinen zahlreichen Freunden entrissen. Bereits wurde ihm eine wohlverdiente Huldigung gebracht in der Hervorming zum 18. April 1885; Th. Z. 1885: 373—78; B. M. Th. 1885: VI. 174; G. u. F. 1885: 316—20; zuletzt in den Jahrb. der Königl. Akad. der Wissensch. 1885.

Nach Scholten, und zur Ergänzung seiner Beweisführung, weist Dr. J. P. Stricker hin auf das Zeugniss der Apokalypse über das älteste Christenthum (Zeitsp. 1884, II, 131—51). Er entwickelte die Gründe, warum er dies biblische Buch um das Jahr 68, wiewohl nicht vom Apostel Johannes, ausgenommen kleine Interpolationen, als ein ganzes verfasst erachtete, und legte dar, wie aus dem Inhalt hervorgeht, dass damals bereits viele Christen vorhanden waren, deren innerer und äusserer Zustand, deren religiöse Vorstellungen, deren Kämpfe und Leiden, wie sie hier dargestellt werden, auch anderweitig bekannt sind, namentlich aus den paulinischen Hauptbriefen. Es giebt nichts in diesen Angaben, was nicht passt vor das Jahr 70. Im Gegentheil lassen sich die festen Erwartungen von Jesu Wiederkunft und von Nero redivivus nicht ansetzen in ± 150, weil man damals schon lange ihre Grundlosigkeit erfahren hat. Verfolgungen, wie die hier erwähnten, sind auch anderweit bekannt. Die Polemik gegen den Paulinismus lässt sich in dieser Zeit besser als ± 150 erklären. Völters Unterscheidung zwischen zwei oder drei Apokalypsen scheint nicht berechtigt; muss man sich ihr auch nähern, so bleibt doch das Gesagte in Kraft, weil die angeführten Stellen beinahe alle entlehnt sind dem vorausgesetzten ältesten Buche, geschrieben vor 65 oder 66. Es bleibt also genug für den Beweis übrig, dass schon im

Jahre 68 viele Christen vorhanden waren, sogar ansehnliche Gemeinden, die schon eine ziemlich reiche Vergangenheit hinter sich hatten, dass sich damals schon zwei Strömungen unter den Christen bemerken lassen, eine konservative auf Seiten derer, welche dem jüdischen Gesetze treu bleiben wollten, und eine freisinnige auf Seiten derer, die die Religion von dem Gesetze losgemacht hatten; dass es zu dieser Zeit bereits eine ziemlich entwickelte Christologie gab, und dass die Christen damals schon empfindlich gelitten hatten unter dem Hasse, den ihnen verfolgende Feinde entgegenbrachten. Damit ist die Hypothese verurtheilt, dass das Christenthum späteren Ursprungs und die Frucht sein soll von einer jüdischen Mutter und einem heidnischen Pflegevater.

In Hinsicht auf das, was Scholten und Stricker angeführt haben, konnte Schreiber dieses bei der Ankündigung von Lomans „Symbol und Wirklichkeit" in der Hervorming 1884, Nr. 35, sich einer ausführlichen Beurtheilung überhoben erachten. Er begnügte sich mit der Bemerkung, dass Loman öfters unbillig ist gegenüber den Modernen und ihrer Kritik, indem er das Besondere zur Allgemeinheit erhebt und alle verantwortlich macht für das, was einer oder einige gesagt haben; dass des Professors Hypothese durch diese Zeilen so gut wie keine nähere Beleuchtung erfahren haben, und dass die zuerst nach dem Scheine verworfene historische Kritik nun doch wieder zugelassen wird, etwas über die Existenz und Geschichte Jesu aufzustellen, ohne dass es klar wird, warum ihre Behauptungen früher nicht, und jetzt, bei Anwendung der symbolischen Erklärung wohl zuverlässig sein sollen. Ein Ungenannter schrieb im Geiste des Professor Brill oder Gunning nach G. u. F. 1884, S. 522—23, unter Anerkennung des Symbolischen aber in der Geschichte: „Symbol und Wirklichkeit nach Anleitung von Prof. Lomans Aufsatz" u. s. w. (Utrecht, Breyer). Dem Prof. Kuenen konnte es nicht gelingen, die hier vorgetragenen Betrachtungen zu fassen (Th. Z. 1884, S. 654).

Einen weniger zweideutigen Ton schlug die Rede an, welche Dr. J. Cramer bei seinem Antritt als Universitätsprofessor zu Utrecht am 19. September 1884 hielt: „Die

symbolische Erklärung der evangelischen Geschichte.“ Der geschichtliche Charakter des Christenthums, von den Gnostikern verkannt und für blosse Ideen preisgegeben, blieb seitdem unangetastet — so heisst es hier — bis im 18. Jahrh. die Kritik zu Worte kam. Die englischen Deisten sprachen von Priesterbetrug. Der Rationalismus gebrauchte den Schlüssel des Missverstands, Strauss den der mythischen Erklärung, die Tübinger den der bewussten, absichtlichen Erdichtung und Parteiinteresse, Loman empfiehlt die symbolische Erklärung. Aber dann müsste erst die Unechtheit der Hauptbriefe bewiesen werden, was nicht geschehen, und zugleich, dass die Evangelisten, die Geschichtsschreiber waren, nur Symbole darbieten wollten, was nicht der Fall ist. Man kann auch nicht annehmen, dass die Bildung von Symbolen vielleicht früher stattgefunden habe, denn dafür war die Zeit zu kurz. In einigen Jahrzehnten verdichten sich Symbole nicht zur Geschichte, und Gedanken, so erhaben, wie sie die Evangelien in sich tragen, sind nicht erdichtet worden. Ueberdies erklärt man auf diese Weise nicht, wie man dazu kam, dies alles zu geben in der Form eines Lebens Jesu und ihn, den unbekannten Zeloten aus Galiläa, an die Stelle des mit Recht „berühmten“ Täufers zu rücken. Kein Schlüssel passt zur Erklärung der evangelischen Geschichte als die Anerkennung des Uebernatürlichen.

Prof. Loman trat gegen den Redner auf, dem von Dr. D. C. Thym lauter Beifall gezollt wird (Studien, 1884, 452—60), mit seiner Arbeit, „Die sogenannte symbolische Auffassung der evangelischen Geschichte und ihre jüngste Bestreitung in der Inaugurationsrede von Dr. J. Cramer“ 1884. Der unentbehrliche Tropfen Oel war bei der Prüfung der Schlüssel vergessen. Cramer scheiterte an zwei Punkten: dass er den Glauben an das Uebernatürliche als nothwendig für die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber der Wissenschaft erachtete, und weil er die Einzelheiten zu beurteilen versäumte, worauf hier alles ankommt. Dass sein Schlüssel, das Uebernatürliche, passen würde, hatte er wohl behauptet, aber nicht bewiesen. Nicht alles in den Evangelien muss symbolisch erklärt werden. Es giebt Symbol und Wirklichkeit. Grosse Männer sind

es jedenfalls wohl gewesen, denen wir viel verdanken, wenn wir auch ihre Namen nicht kennen. Loman erkennt dies vielleicht mehr an als Cramer. Man unterscheide bei dem Verherrlichungsprozess: Die Uebertreibung, die sowohl den leidenschaftlichen Hass als die feurige Liebe und Bewunderung charakterisirt; die Uebertragung dessen, was von mehreren entlehnt wird auf eine Person; und das, was man die Plastik der Verherrlichung nennen könnte, d. i. die Darstellung geistiger Eigenschaften in hörbaren Worten und sichtbaren Thaten. Auch Loman sagt: Das Christenthum ist aus Gott. Aber damit erfahren wir nichts hinsichtlich der besonderen Erscheinung, welche wir Christenthum nennen. Die symbolische Erklärung nimmt nicht allen geschichtlichen Grund weg. Im Gegentheil, sie will Geschichte geben. Ihre Anwendung ist nicht neu und schon längst durch die erzielten Resultate gerechtfertigt. Man denke an den Gottesknecht des Deutero-Jesajas und an Thatsachen wie solche, dass Israel alle Gesetze auf Moses zurückführt, alle Psalmen dem David, alle Sprüche dem Salomo zuschrieb, ebenso wie das Mittelalter alle Heldensagen in Beziehung setzte zu Karl dem Grossen.

Lomans Meinung, dass der Symbolismus einen wesentlichen Dienst leisten wird für die Ausgleichung des Bruchs zwischen Christen und Christen, durch seine verschiedenen Gegner im Vorbeigehen abgewiesen, wird noch einmal auf einer Versammlung von Predigern zu Alkmaar eingehend besprochen. Alle waren mit dem Referenten, Dr. Riedel, darin eins, dass diese Ansicht unhaltbar sei und vielmehr das Gegentheil für wahrscheinlich erachtet werden muss. Orthodoxe und Evangelische werden eher zufrieden sein mit dem Menschen Jesus der Modernen, als mit dem symbolischen Jesus, bei dem von ihrem „Herrn“ nichts übrig bleibt als eine Idee (Bijbl. 1884, 126 bis 28).

Ohne sich gerade auf die Seite des Prof. Loman stellen zu wollen, untersucht Dr. H. U. Meyboom, in wesentlicher Beziehung zu des Professors Hypothese, was über „Jesus und Paulus im Hebräerbriefe“ vorkommt (Th. Z. 1884, 412—51). Wenn die Umstände es wünschenswerth machten, würde nach

Meyboom nichts uns hindern, ihr zuzustimmen. In der That kennen wir vom Briefe weder den Verfasser, noch auch die Zeit, in der er schrieb. Der Mann hat „beinahe" nichts specifisch-christliches an sich. Man kann ihn verstehen, ohne ihm die Voraussetzung zuzuschreiben, dass Jesus in der That gelebt hat. Ebensowenig braucht man anzunehmen, dass er den Paulinismus gekannt hat. Viel eher scheint man berechtigt, sich für das Gegentheil zu entscheiden. Die historischen Data sind hier von geringer Bedeutung, von einem gekreuzigten Jesus ist nichts als eine „magere Gestalt" zu bemerken. Eine nähere Besprechung der Berechtigung von Meybooms Folgerungen aus den gewonnenen Resultaten schien weniger nothwendig, da schon jetzt vor dem Erscheinen seiner Abhandlung die Hypothese in ihrer Gestaltung verändert und der Zweifel an der historischen Existenz Jesu aufgegeben war (vgl. Bijbl. 1884, 111—12).

Offener schlug sich auf Lomans Seite, ohne jedoch dessen Hypothese mit kräftigen Beweisen zu stützen, sein College Dr. J. C. Matthes. Er nahm sich vor, „das Christenthum der ersten Jahrhunderte" darzustellen, und namentlich „das Verhältnis zwischen Juden und Christen" (Stimmen aus der freien Gemeinde 1883, S. 145—65, 201—23).

Dies Verhältniss, sagt Matthes, war nicht von Anfang an ein feindliches, wie man gewöhnlich meint. Die Apostelgeschichte ist eine unzuverlässige Quelle. Die Hauptbriefe des Paulus können nicht als Zeugen aufgerufen werden, weil sie theilweise nicht echt und erst verhältnissmässig spät geschrieben sind. Dem Eusebius muss man nicht voreilig Glauben schenken, weil er öfters unrichtige Nachrichten bringt; und dem Tacitus ebensowenig, weil er ein nicht urtheilsfähiger Berichterstatter war. Die Nachrichten über ein feindliches Verhältniss zwischen Juden und Christen im ersten Jahrhundert sind mithin nicht hinlänglich verbürgt. Dem gegenüber stehen verschiedene Zeugnisse, die uns zeigen oder vermuthen lassen, dass anfangs von einem feindlichen Verhältnisse keine Rede war; dass das Christenthum sich wahrscheinlich erst nach 70 vom Judenthum loszumachen begonnen hat und dass erst danach das in Frage stehende feind-

liche Verhältniss entstanden und dann auch in der Geschichte in die Vergangenheit hineingetragen worden ist.

Unangenehm berührt von diesem erneuten Versuche, unbewiesene und noch nicht ausreichend besprochene Hypothesen als Resultate der Wissenschaft unter das grosse Publikum zu bringen, richtete ich „ein freundliches Ersuchen“ (Stimmen 1883, 262—76) um die uns noch immer fehlenden Beweise für die Unechtheit der paulinischen Hauptbriefe an den Verfasser, in dem ich mir eine Anzahl Bedenken gegen seine Aufstellungen erlaubte. Aber mein Ton war nicht freundlich gewesen, sagte mir ein Freund, der mir meine Fehler vorhielt, und Dr. Matthes antwortete nicht mir, sondern schrieb „zur Aufklärung“ seiner Leser in die „Stimmen“ (1884, S. 21—48) das und jenes, woraus erhellen konnte, dass er nicht leichtfertig gehandelt habe; dass er sich nicht vorgenommen habe, etwas Neues zu liefern, und dass er nur vielen habe deutlich machen wollen, was Loman der Gelehrtenwelt mittheilt.

Als mein „freundliches Ersuchen“ erschien, lag noch eine andere Entgegnung gegen Matthes unter der Presse. Sie war aus der Feder von Dr. M. A. N. Rovers und fand eine Stelle in dessen Bibl. v. mod. Th. en Lett. 1883, IV, S. 295 bis 314 unter dem Titel: „Das Christenthum des ersten Jahrhunderts.“ Hier wird ebenfalls der Nachdruck gelegt auf die Thatsache, dass Matthes unbewiesene Hypothesen vorgetragen und unrichtige Folgerungen gezogen hat in Betreff der paulinischen Hauptbriefe. Weiter wies Rovers nach, dass Matthes kein Recht hat, den Bericht des Eusebius, dass die Christen vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 nach Pella geflüchtet seien, in Zweifel zu ziehen; dem Tacitus alle Glaubwürdigkeit abzusprechen, wo er über die Christen berichtet; über Sueton und dessen Bemerkungen über einen „neuen und bösartigen Aberglauben“ zu schweigen; im Verfasser der Apokalypse einen Juden zu begrüssen, strenger sogar als viele Juden, und nicht einen Christen; dem ersten Briefe des Clemens an die Corinther einen ganz unpaulinischen anstatt einen versöhnenden Charakter zuzuerkennen; und Werth zu legen auf das Stillschweigen der

römischen Schriftsteller Juvenal, Persius, Martial, des älteren Plinius und Seneca über Christen, während sie wohl sprechen über Juden, denn all' das, was sie darüber sagen, beweist, dass sie nur sehr schlecht orientirt waren. Ebensowenig durfte Matthes übersehen, dass der Jude, der zur Anerkennung Jesu als Christus gekommen war, wohl zum guten Theil Jude bleiben konnte, aber doch in der Folge durch eine unübersteigliche Kluft vom Judenthum geschieden war. Dass das Kreuz den Juden im ersten Jahrhundert nicht, dagegen später wohl ein Aergerniss sein konnte, scheint schliesslich eben so unhaltbar, als die von Matthes nach Vorgang Lomans vertheidigte Meinung, dass die Christen die Vorstellung von einem leidenden Messias von den Juden entlehnt hätten.

Dr. Matthes war nicht überzeugt und schrieb nochmals einen ersten Artikel „über Christenthum und Judenthum im ersten Jahrhundert“ (Bibl. M. Th. 1884, IV, 587—625). Er vertheidigt seine Auffassung, dass die griechischen und römischen Schriftsteller des ersten Jahrhunderts keine Christen, unterschieden von den Juden, gekannt haben, da sie nicht über sie sprechen, wo sie von den Juden berichten. Das älteste Christenthum trug anfänglich einen echt nationalen Charakter. Es bildete damals keine eigenen Gemeinden. Rovers durfte sich nicht berufen auf Sueton, weil das, was er über die Vertreibung der Juden durch Claudius aus Rom sagt, nichts zu thun hat mit Christen. Die damaligen messianischen Bewegungen zu Rom wurden als jüdische Aufstände angesehen.

Auch Tacitus kannte keinen Unterschied zwischen Juden und Christen in Rücksicht auf das, was er sagt von der Eselsverehrung der Juden, die auch den Christen zur Last gelegt wird.

Die Apokalypse ist in der That durch und durch jüdisch; sie enthält keine Anspielung auf Paulus oder dessen Hauptbriefe. Das anti-gesetzliche paulinische Christenthum hat sich erst allmählich aus dem gesetzlichen Judenthum entwickelt. In den Tagen der Apokalypse wird das Gesetz noch nicht bestritten, sonst wäre es wohl darin genannt. Die Haupt-

briefe des Paulus sind durchaus unjüdisch, jedoch ist der Antinomismus nicht bei allen vier gleich stark. Sie repräsentiren eine Richtung im Christenthum, die ganz mit dem mosaischen Gesetze gebrochen hat und die sich in der Mitte des ersten Jahrhunderts weder suchen, noch nachweisen lässt. Sie versetzen uns ins zweite Jahrhundert. So erklärt sich, dass Justin sie noch nicht kennt, da er doch bestimmt den Brief an die Römer benutzt haben würde, wenn er darauf hätte verweisen können. Der Brief an die Galater geräth offenbar mit sich selbst in Widerspruch, wenn er den Paulus einführt und ihn die „Gemeinde Gottes“ verfolgen lässt, die noch nicht bestehen konnte in dem antijüdischen Sinne, so lange „Paulus“ noch nicht war und sein Evangelium durch Offenbarung empfangen hatte.

Rovers blieb die „Antwort an Dr. J. C. Matthes“ (Bibl. M. Th. 1884, V, 143—171) nicht schuldig. Er ging die Hauptpunkte durch und hielt sich nicht für geschlagen, wenn auch hie und da das früher Gesagte etwas näher beleuchtet wurde. Dass Justin über Paulus' Briefe schweigt, beweist nicht, dass er sie nicht kannte. Die Apokalypse ist wohl gewiss ein Zeugnis für Jesu Kreuzestod. Dass griechische und römische Schriftsteller über die Christen schweigen, obschon sie selbstständig neben den Juden standen, ist sehr gut zu erklären. Der Beweis ist nicht geliefert, dass das Dogma vom leidenden und sterbenden Christus ursprünglich jüdisch sein soll.

Hiermit wurde diese Besprechung abgebrochen. Matthes gab seinen zweiten Artikel, den er zugesagt hatte, nicht, weil andre Studien all' seine Zeit in Anspruch nahmen. Inzwischen hat er für die Stimmen aus der freien Gemeinde 1884, 210—235 eine Uebersicht gegeben über Hausraths Ansichten vom ältesten Christenthum, von der Zusammensetzung des Neuen Testaments, den Verfolgungen und dem Kampf gegen Rom, nach dessen Schrift: „Die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts“. Zum Schluss erklärt er, dass Hausrath übertreibt, wiewohl er viel bringt, was wahr ist. Das Christenthum jedoch ist allmählich geworden zu dem, was es jetzt ist und auch für die Zukunft zu sein ver-

spricht, eine ideale Macht, deren grosse Principien in die Person Jesu eingekleidet sind. Auch in dieser Arbeit giebt sich Matthes als entschiedener Vertreter der symbolischen Hypothese zu erkennen, die das Christenthum, geboren in der Krippe und nahezu untergegangen am Kreuz, für entstanden hält in den Kreisen der nach der Welt Armen und Geringen, in deren Mühen und Sorgen es wiederum so gut wie verloren gegangen war.

Unter Nicht-Modernen (Altgläubigen) wurde wenig Theilnahme an der Hypothese Loman an den Tag gelegt.

W. Francken sucht in seinem ganz anderen, sogenannten evangelischen Standpunkte, den Grund, weshalb er, und wie er meinte, viele andre keine Neigung fühlten, diesem Streite in seinen Einzelheiten zu folgen (G. u. F. 1883, 602).

Doch nicht alle urtheilten so. Man denke an die Rede des Dr. J. Cramer. Der rechtgläubige Dr. C. H. van Rhyn hätte es für Sünde erachtet, von Loman's Auftreten keine Kenntniss zu nehmen. Er stimmte mit Freuden dessen antitübingischen Ausführungen bei und sah darin eine erfreuliche Erscheinung; wie sehr er sich auch gleichzeitig beeiferte, die an deren Stelle empfohlenen Principien und ihre Methode wie auch den darin vorherrschenden Geist nachdrücklich zu bekämpfen (Studien 1884, 309—314). Der „evangelisch“ gesinnte Professor J. Offerhaus, L. zn. hielt einen Vortrag über: „Das ursprüngliche Christenthum während der ersten 30 Jahre seines Bestehens, soweit es sich aus den paulinischen Hauptbriefen erkennen lässt“ (G. und F. 1884, 263—293). Mit offenbarer Bezugnahme auf Loman's Hypothese verfolgte er, was die Hauptbriefe uns über die ältesten Christengemeinden lehren; wie z. B. Paulus in dem Galaterbriefe beweisen wollte, dass sein Evangelium nichts neues war, sondern das alte, von Christus selbst herrührende und von den andern Aposteln seit Jahren erkannte und gepredigte Evangelium, die Grundlage ihres gemeinschaftlichen Glaubens; und wie die Briefe an die Korinther und der an die Römer diese Auffassung bestätigen. Wir können deshalb sagen, dass vor dem Ausbruche des Streites im Jahre 52 zu Jerusalem ein Christenthum bestand, dessen vornehmster

Sprecher Petrus war, mit dem Paulus im Frieden lebte. Es war entstanden in der Zeit kurz nach Jesu Tode und bildete Gemeinden, deren Glieder an Jesus als den Christus glaubten, der nach Gottes Rathschluss für unsere Sünden gestorben und aus dem Tode auferweckt war. Dieses apostolische Christenthum, dem später Petrus, Barnabas und andere untreu wurden, hatte von Anfang an einen antijudaistischen Charakter, „welcher Charakter, da er durch die ersten Apostel nicht principiell aufgefasst und durchgeführt ist, nur zu erklären ist, wenn man seinen Grund in Jesus sucht".

In diesem Zusammenhang möge ein Werkchen genannt werden, von dem man schon nach wenig Jahren vielleicht kaum glauben wird, dass es nicht nach Vorgang der Hypothese Loman, und wohl in der Absicht sie zu bekämpfen an's Licht getreten ist. Doch hat der anonyme Verfasser an Loman nicht gedacht, und auch schwerlich denken können, weil dieser zu jener Zeit noch nicht mit der Empfehlung seiner symbolischen Erklärung aufgetreten war, wiewohl dies sehr bald danach, im December 1881, stattfand. Er gab „die evangelische Geschichte, eine Erdichtung der altchristlichen Symbolik" (Leeuwarden, Cooperative Handelsdruckerei 1881) heraus, auf Grund eines, nicht mit Zustimmung von ihm vernommenen Versuchs, Ideen über Thatsachen zu stellen, und zu beweisen, dass die neutestamentlichen Erzählungen, welche den Grund für unsere christlichen Feste enthalten, keinen geschichtlichen, sondern nur symbolischen Werth haben.

Er giebt sich den Anschein, als ob ihm in der That die symbolische Erklärung alles wäre, und lässt dann in einer breit ausgeführten Skizze erkennen, wie die symbolische Hypothese das Entstehen der christlichen Gemeinde vollständig erklärt. So soll es deutlich werden, dass nicht allein die Erzählungen, die Anlass für die christlichen Feste boten, sondern auch die ganze evangelische und Apostelgeschichte, und die epistolische Literatur des N. T.'s im Allgemeinen eine Symbolik der christlichen Gemeinde ist von ihrem Entstehen, Wirken, Geiste, Schicksal, Leiden und Siegen, von ihrer Festigung und Ausbreitung in der Welt. Eine Symbolik, worin die

altchristliche Tradition im 2. Jahrhundert sich ausgesprochen hat betreffs ihrer Principien und Erwartungen. Eine Symbolik, zusammengestellt aus schwebenden Erinnerungen an ihren Ursprung, die in der Form von prophetischen Schilderungen aus dem A. T. ausgeschmückt und zusammengestellt das Selbstbewusstsein ihrer Bestimmung ausdrücken.

Auf nicht unverdienstliche Weise sucht dieser ungenannte Verfasser die Ueberzeugung zu erwecken, dass man mit der Hypothese der Symbolisirung in der That alles erklären und äusserst bequem beweisen kann: Jesus von Nazareth hat nicht existirt, die dichtende Ueberlieferung des zweiten Jahrhunderts schenkte ihm das Leben und erzählte von ihrem Christus, was die Gemeinde selbst erlebt hatte; während sie in der That aus einer religiösen Bewegung am Jordan entstanden war, in Galiläa ihre messianische Mission erkannt, in Jerusalem die Bluttaufe zu ihrer Weihe empfangen, und darauf ihren Siegeszug durch die Welt begonnen hatte. So werden die evangelischen Erzählungen von Jesu Wirksamkeit in Galiläa, sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung höchst einfach erklärt. Allein .... der Geist und das Wesen der Geschichte sind uns zugleich unter den Händen entschlüpft; wir haben von der Geschichte ein Bild empfangen, welches nicht die mindeste Objektivität besitzt, sondern nur das Farbenspiel einer erhitzten Phantasie war. „Das Räthsel, wonach Ihr so ernstlich forschtet, der Ursprung der christlichen Gemeinde wird Euch nicht gelöst.“ Die historische Kritik, von Euch ins Gesicht geschlagen, hat Euch verlassen.

Keine direkte, aber eine um so kräftigere gelegentliche Polemik liegt in zwei Abhandlungen, womit die Professoren H. Oort und S. Hoekstra die „Theologische Zeitschrift“ bereicherten. Der erstere schrieb über das gegenseitige Verhältniss zwischen „Juden und Christen in Palästina am Ende des ersten Jahrhunderts“ (Th. Z. 1883, 509—576) aus Anlass und grösstentheils zur Widerlegung dessen, was Dr. Joël über diesen Gegenstand gesagt hatte, in der zweiten Abtheilung seiner „Blicke“ unter dem Titel: „Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum“, 1883. Gegenüber ihm und Straatman,

der dieselben Gedanken bereits früher vorgetragen hatte, weist Oort die Unhaltbarkeit der Annahme nach, dass die Juden keine Schuld am Tode Jesu gehabt haben sollten. Nach Straatman, weil er starb am 15. Nisan, d. h. am ersten Tage der ungesäuerten Brote, an einem Sabbath, an welchem den Juden alle Rechtshändel verboten waren. Oort beweist, dass der 15. Nisan zwar ein Sabbath war nach dem Gesetz, aber in dieser Zeit nicht immer als Ruhetag gefeiert wurde; wenn er nicht, wie es früher immer der Fall war, auf einen Sabbath fiel. Danach widerlegt er die Beweisführung des Joël, als beruhend auf Missverständniss verschiedener Stellen bei jüdischen Schriftstellern, und hervorgehend aus einer Auffassung, wofür kein einziger Bericht spricht. Gegenüber der Behauptung, dass das Christenthum ursprünglich eine nationale Bewegung gewesen ist, nicht nur nicht gegen das Gesetz, sondern sogar nicht einmal gegen die Ueberlieferung gerichtet, sucht Oort nachzuweisen, dass in Jesu Auftreten ein Princip zur Geltung kam, welches dem Pharisäismus, dem Vollblut-Judenthum nach der Herzader stiess. Die Nationalgesinnten mussten ihn, den Antinationalen mit seiner Verbrüderungslehre „Gott aller Menschen Vater" tödten nach dem Triebe der Selbsterhaltung. So wenig darf sein Werk für eine nationale Bewegung gehalten werden.

Weiss Joël sich keinen Rath mit den Hauptbriefen des Paulus, und beeilt er sich darum mit Loman ihre Unechtheit festzustellen, so widersetzt sich dem Oort, und weist darauf hin, dass eine antinomistische Richtung nicht nothwendig antinational zu sein braucht, und dass in keinem Falle die vier Hauptbriefe, am allerwenigsten der Römerbrief, antinational genannt werden können. Ebensowenig geht es an, ohne irgend welchen Grund beizubringen, dass die Trennung zwischen Christen und Juden erst unter Trajan entstanden sein soll, oder, dass alles, was die Apostelgeschichte an Verfolgungen berichtet, eine Widerspiegelung ist von dem, was die Christengemeinden des zweiten Jahrhunderts unter Hadrian in Palästina gelitten haben. Die Behauptung, Juden und Christen standen zuerst auf gutem Fusse, muss bereits für die älteste Zeit, insoweit beschränkt werden: die Christen

ihrerseits fühlten sich durchaus nicht dem Judenthum entfremdet und wünschten gern mit den Häuptern der Synagoge auf gutem Fusse zu bleiben, aber diese fürchteten, hassten und verfolgten von Anfang an die Anhänger Jesu. Bei religiösen Uebungen, vor Gericht, beim Zaubern und bei allen Gelegenheiten, wo man zusammengerathen konnte, kamen die Minîm oder Christen mit den nicht-ketzerischen Juden in Conflict. Die Ketzer erlaubten sich um das Jahr 100, nach jüdischen Quellen, Freiheiten in Bezug auf die Auslegung des Gesetzes. Sie hielten nicht alle seine Vorschriften für bindend. Sie zogen in Zweifel, ob Gott beständig Israel als sein Volk betrachte und zogen aus dem Princip der Freiheit sehr bedenkliche Folgen für die Sittlichkeit. Nichtsdestoweniger hatten sie viel Anziehendes für die Juden, mit denen sie Abkunft und heilige Schriften gemeinsam besassen, weshalb die Wortführer der Synagoge sie, die sie für feindlich hielten, stets heftiger verfolgten. Dies wurde schlimmer und musste zu einem entschiedenen Bruche zwischen Juden und Christen führen, als Gamaliel II. nach dem Jahre 80 das Judenthum zu einer frei-geschlossenen Gemeinde oder Kirche zu machen wusste, hauptsächlich aus Furcht vor einem zu engen Verbande mit dem Christenthum, welches in dieser Zeit seinen antinomistischen Charakter auch in Palästina, wie schon früher ausserhalb desselben, geltend gemacht hatte. — Besondere Bemerkung verdient noch in dieser Abhandlung, dass ihr Verfasser an den wohl allgemein anerkannten und doch in der Anwendung oft ausser acht gelassenen Voraussetzungen festhält, dass wir weder in den ersten Christen, noch auch in ihren Zeitgenossen unter den Juden Männer begrüssen können, die im Denken und Handeln sich allezeit gleich geblieben wären; und dass wir ebensowenig alle nach einem beurteilen, noch alle in verschiedene, reinlich gesonderte Parteien einteilen können.

Prof. S. Hoekstra widmete eine umsichtige und scharfsichtige Untersuchung der Frage über das Verhältniss „Johannes des Täufers zum Christenthume" (Th. Z. 1884, 336—411) eingetheilt in neun Kapitel oder 48 Paragraphen. Eine genaue Erklärung und Beleuchtung dessen, was Josephus

über den Täufer gesagt hat, soll uns zeigen, dass wir Johannes nach dem jüdischen Geschichtsschreiber für einen Judäer halten mögen, der sich wahrscheinlich in Peräa, nicht weit von der Residenz des Herodes Antipas, aufhielt. Galt er auch dem Josephus für einen Propheten, so war er doch ohne Zweifel ein echt jüdischer Sittenlehrer, für den die Taufe ein levitisches Reinigungsmittel war, und der in seinen Taufbund nur Juden aufnahm. Seine Taufbewegung bezweckte Förderung von Israels national-theokratischer Zukunft, schloss jedoch sicher ein politisches Moment in sich, weshalb Herodes ihn tödten liess. — Dass Josephus über Jesus und die Christen schweigt, ist nicht zufällig, noch auch zu erklären aus seiner Unbekanntschaft mit ihnen. Er that dies mit Absicht, weil er um seiner römischen Leser willen soviel als möglich über messianische Bewegungen hinwegging. Aus denselben Gründen hatte er der Predigt des Täufers die messianische Spitze abgebrochen. Jesus zu einem Tugendlehrer, oder zum Stifter einer philosophischen Schule zu machen, ging nicht an. Schweigen schien deshalb rathsamer. — Was Josephus über den Täufer sagt, wird erst verständlich durch die Vergleichung dessen, was das N. T. über ihn mittheilt. In diesen neutestamentlichen Erzählungen über Johannes und Jesus sind drei Perioden zu unterscheiden. In der ersten, wahrscheinlich wenige Jahre nach des Täufers Tode beginnend, hielten seine Jünger und Verehrer ihn für einen Propheten, für Elias oder für den Messias selbst, jedenfalls für mehr als seinen Schüler Jesus. In einer folgenden Periode herrschte eine starke, stets zunehmende Spannung in der Johannesgemeinde, zwischen ihrer rechten und ihrer linken Seite, von denen die erstere ihre judäische Nüançe, den ursprünglichen Kern, repräsentirte, aber mehr und mehr ihre Bedeutung verlor, theils zurückfiel in's pharisäische Judenthum, theils von der christlichen Gemeinde aufgesogen wurde, wozu sich die linke Seite, die galiläische Nüance der alten Johannesgemeinde entwickelt hatte. In der dritten Periode, der der Redaktion aller vier Evangelien und der Apostelgeschichte, wurde Johannes verherrlicht ausschliesslich zu gunsten der Verherrlichung

Christi. Behält man dies all' wohl im Auge, dann tritt der historische Hintergrund der Ueberlieferungen über Johannes den Täufer und Jesus in ihrer Beziehung zu einander an's Licht und es zeigt sich: Johannes ein Jerusalemit, Sohn eines Priesters, stellte die Forderung levitischer Reinheit in den Vordergrund; er erwartete einen Messias, doch nicht sogleich, sondern erst in einer noch fernen Zukunft; er drang auf sittliche Wiedergeburt und wurde von Herodes aus politischen Gründen getödtet. Jesus ward von ihm getauft, also aufgenommen in die Johannesgemeinde, und ist mithin für einen Schüler des Täufers anzusehen, wiewohl nicht für einen der Jünger im engeren Sinne des Wortes. Er setzte nach Johannes Tode in einem freiern Geiste das Werk desselben fort, und fiel durch eine Vereinigung kirchlicher und politischer Mächte. Sowohl Juden als Römer meinten, Grund zu haben, ihn zu tödten. Trotz unserer lückenhaften Kenntniss werden wir doch zum Schluss berechtigt sein, uns von der Wahrheit überzeugt zu halten, dass in Jesus von Nazareth in der That ein grosser Prophet auferstanden ist, durch den „Gott sein Volk heimgesucht hat."

Nächst diesen Abhandlungen von Oort und Hoekstra mögen als ebenfalls durch die Hypothese Loman hervorgerufen, wiewohl ebenso nicht direkt, wohl aber gelegentlich dagegen polemisirend, die letzten Studien von Dr. A. H. Blom über die Apokalypse angeführt werden. Was dieser Gelehrte, dessen Tod am 17. Febr. 1885 ein grosser Verlust für die wissenschaftliche Ausübung der neutestamentlichen Kritik und Exegese ist, über den „Verfasser der Apokalypse" meinte bemerken zu können, haben wir bereits Jahrg. XI, S. 495, kurz erwähnt. Ein zweiter Artikel liess ihm die Aufmerksamkeit seiner Leser auf den historischen Hintergrund, Kap. 11—13, richten: „Die Unglücksperiode in der Apokalypse des Johannes" (Th. Z. 1884, 39—72). Wir haben dabei nicht zu denken an aufeinanderfolgende und ausschliesslich zukünftige Trauerscenen, noch an verschiedene Zeitabschnitte von 3 $^1/_2$ Jahren, d. h. von 35 wirklichen Jahren, sondern an ein und denselben Zeitabschnitt von 35 Jahren, der damals noch währte, doch seinem Ende sehr nahe erachtet wurde. Die

darauf folgende Beleuchtung der angeführten Kapitel lässt unter Andern erkennen, dass wir in einem der zwei Kap. 11, 3 genannten Zeugen, Jacobus, den Bruder des Herrn, begrüssen können; dass Flavius Josephus selbst und nicht ein Interpolator in der bekannten Stelle von dessen gewaltsamem Tode spricht; dass die messianische Bewegung damals in der That bereits der Sadducäischen Partei sehr bedenklich vorkommen musste; und dass der Apokalyptiker so selten über das Verhältniss der Christen zu den Juden spricht, weil es seine vornehmste Aufgabe war, den Siegeszug Christi durch die Heidenwelt zu schildern. Blom versäumte nicht zu bemerken, wie wenig das von ihm erhaltene Resultat mit den Ansichten Lomans übereinstimmt, dass die ältesten Christen in Palästina allein durch eine Messiaserwartung von ihren Volksgenossen sich unterschieden hätten, und bis zur Zerstörung Jerusalems mit ihnen meist in brüderlicher Eintracht gelebt haben sollten. Zugleich bekämpft er Dr. Matthes als Anwalt der Hypothese Loman, und das bei dieser Gelegenheit ausgesprochene ungünstige Urtheil über Tacitus.

In einem kurzen Worte zur Erklärung von Apk. 13, 13—15 (Th. Z. 1884, 175—181) suchte Blom deutlich zu machen, dass wir bei dieser Stelle nicht an Wahrsagerei und Zauberei zu denken haben, sondern vielmehr an eine judenchristliche Schilderung des „Pseudopropheten“ Paulus, der ein Apostel Jesu zu sein behauptete, jedoch ein Evangelium unter den Heiden predigte, welches eigentlich: ein verkapptes Heidenthum und Verrath am Volke Gottes genannt werden müsste. Etwas später richtete er die Aufmerksamkeit auf das, was in der Apokalypse in Beziehung auf den Untergang Roms vorkommt und in Sonderheit auf die Erscheinung, dass die diesbezügliche Darstellung in Kap. 17 in mehr als einem Punkte sich in Widerspruch befinde sowohl mit dem Vorhergehenden als mit dem Folgenden. Dagegen würden wir in Kapp. 16, 18, 19 auf eine geregelte Folge von Ereignissen stossen, wie Kap. 17 ein in sich selbst zusammenhängendes Ganze heissen darf. Die Vermuthung liegt auf der Hand: Kap. 17 wird später eingefügt sein.

Blom meint: vom Verfasser der übrigen Kapitel selbst und zwar nur wenige Wochen nach der ersten Vollendung seines Werkes: „Der Untergang Roms nach der Apokalypse" (Th. Z. 1884, 541—551).

Die letzte Studie, von der Blom noch eigenhändig die Druckbogen corrigiren konnte, ist der „Bestimmung der Apokalypse" gewidmet. (Th. Z. 1885, 184—201.) Eine knappe Uebersicht der hier mitgetheilten Visionen wird uns annehmen lassen, dass Johannes sie geschrieben hat, um den Triumphzug Christi durch das Heidenthum und die damit eng zusammenhängende Aufrichtung des himmlischen Jerusalems nach dem Untergange des heidnischen Roms zu schildern. Er that dies zu Gunsten der sieben Gemeinden in Asien, unter welcher symbolischer Benennung wir an die Gemeinden an der Westküste Asiens denken mögen, deren Standhaftigkeit gegenüber den verabscheuenswerthen Paulinisten er preist und zu befestigen sucht. An diesen Paulinismus jedoch klebten heidnische Schmutzflecken; er war sowohl in religiöser als in politischer Hinsicht verderblich. Israel und Rom würden dabei aufhören einen scharfen Gegensatz zu bilden. Darum musste nicht allein dieser Paulinismus in versteckter Form kräftig bekämpft werden, sondern zugleich auch schärfer betont werden, dass das heidnische Rom der grösste Feind des Christenthums ist. Gleichwohl schliesst das nicht aus, dass der Schreiber in seiner Weise so gut als Paulus für einen Universalisten gelten wollte, ja vielleicht in dieser wie in anderer Hinsicht den Einfluss des grossen Heidenapostels empfunden hat, mit dem er wenigstens mehrere Punkte, die von einem freien Geiste zeugen, gemein hat. Die Juden mussten ihn wohl für einen Ketzer halten, obwohl er mit ihnen das ethische Princip des Gesetzes das Wesen des echten Israelitismus nannte, weil er und die Seinen zu sehr unter dem Einfluss ihrer eigenartigen gespannten Messiaserwartung standen.

Man sieht aus dieser Andeutung der Hauptsachen, die Blom ausführlich nachwies, wie seine Darstellung noch viel mehr ist, als eine Erörterung des Leserkreises, für den die Apokalypse bestimmt war, und wie sie zugleich ein

Beitrag heissen mag sowohl zur Charakterisirung des ältesten Christenthums als des gegenseitigen Verhältnisses von Paulus und den Zwölf, mit denen unser „Johannes" in der Hauptsache übereingestimmt haben wird.

Ausser allem Zusammenhang mit seiner vielbesprochenen Hypothese, doch besonders geeignet, des Professors Methode bei der Behandlung historisch-kritischer Fragen zu veranschaulichen, steht eine Abhandlung Prof. A. D. Loman's über die „Apokalypse des Barnabas" (Th. Z. 1884, 182—226). Blieb das also bezeichnete Stück aus dem vierten Kapitel des Barnabasbriefs vor der Hand noch unerklärt, und damit eine schwere Aufgabe für die Bestimmung der Zeit, in der Barnabas schrieb, ungelöst, so glaubte doch Loman, den Schlüssel für das rechte Verständniss des Ganzen und seiner verschiedenen Theile gefunden zu haben. Man denke bei dem vierten Thiere an Nero, nach dem zehn Kerata oder Basileis kommen, und man kommt nicht nur im Allgemeinen auf Hadrians Zeit, sondern, näher bestimmt, auf dessen letzte Jahre, ja fast so gut als sicher auf dessen Todesjahr 138. Der Vorschlag fand Dr. G. Volkmars Beifall, doch nicht ohne Vorbehalt. Er schrieb: *Ad Barnabeam apocalypsin brevis annotatio*, worauf Loman unmittelbar antwortete. (Th. Z. 1884, 491—495.) Dasselbe that der Prof. (ib. 573—581), ohne mich gleichwohl eines Irrthums zu überführen (Bijbl. 1884 141), nachdem ich deutlich zu machen gesucht hatte, warum ich mich noch genöthigt sah, „ein Fragezeichen hinter das Geburtsjahr des Barnabasbriefs" zu setzen (Th. Z. 1884, 552—72). Meiner Meinung nach können wir beim vierten Thiere am wenigsten an Nero denken, und hat Barnabas viel wahrscheinlicher keine Liste der römischen Kaiser im Kopfe oder schriftlich gehabt. Wenn er indess ernstlich mit der Zehnzahl rechnete (kerata, basileis), und sich nicht mit der bestimmten Ueberzeugung begnügte, dass Daniels Prophetien unbestreitbar auf das nahe bevorstehende Ende des römischen Kaiserreichs gingen, dann hielt er wahrscheinlich eine so eigenthümliche, ganz persönliche, ausser aller

regelrecht-geschichtlichen Daten zu Stande gekommene Berechnung aufrecht, dass es für Jemand, der die Geschichte aus den Quellen zu kennen meint, unmöglich ist, sich eine richtige Vorstellung vom Inhalt seiner „Kenntniss" der Vergangenheit des römischen Kaiserreichs zu bilden.

Eine andere Urkunde der alt-christlichen Literatur, die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, zog auch hier vieler Aufmerksamkeit auf sich. Dr. C. P. Hofstede de Groot übersetzte die zweite Hälfte von dieser „Lehre der Apostel" (G. u. F. 1884, 254—262) als eine Kirchenordnung aus dem zweiten Jahrhundert, nach der hochdeutschen Uebersetzung von Harnack in der Theol. Lit. Ztg. Prof. J. J. Prins besorgte eine Ausgabe des griechischen Textes mit einigen Anmerkungen, *in usum studiosae juventutis* (Lugd. Bat. E. J. Brill, 1884). Nach diesem Texte, von mir angekündigt im Bijbl. 1884, 93—94, gab C. Proostdy eine Uebersetzung des Ganzen in „de Vrye kerk" 1885, 1—12, und Dr. J. P. Stricker eine kurze Uebersicht über Inhalt und Bedeutung dieser „merkwürdigen Schrift" (Zeitsp. 1884, II, 263—273). Finden wir hier nichts, was an Dogmatik erinnert, keine Einzelheiten aus Jesu Leben, selbst nichts über seinen Tod am Kreuze, keine übertriebene Christusverehrung, so wird auch darin sich wiederum zeigen, dass man das Christenthum verkennt, sobald man etwas anderes darin sieht, oder etwas anderes daraus macht, als eine Religion, die vor allem die Heiligung des Lebens im Auge hat. Dr. M. A. N. Rovers sprach auch von einer „wichtigen Entdeckung" B. M. Th. 1884, V, 307—321, indem er eine Uebersicht gab über den Inhalt der *Διδαχὴ* und Einiges mittheilte, betreffs der Urtheile Sachkundiger über ihre Entstehung. Er selbst hält den ersten Theil für entstanden im Anfang des zweiten Jahrhunderts, und den zweiten, an andere Leser gerichtet, aus etwas späterer Zeit herrührend, und wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts dem ersten beigefügt. Das Büchlein wird wohl, wie alle Kirchenordnungen, von denen es die älteste uns bekannte enthält, im Osten (Morgenlande) entstanden sein, den Ort können wir jedoch nicht nennen.

So weit es noch nöthig sein mochte, gegenüber so vieler Engherzigkeit, brach Prof. J. I. Doedes eine Lanze für das Recht der Kritik der Bibel. In „Ein Winterabendgespräch" besprach er „die drei Bibeln" (St. v. W. u. V. 1884, 26—44), die ursprüngliche, die übersetzte und die gedachte, d. h. die Bibel, welche enthält, was man bisweilen glaubt, dass sie es enthält. — Was Luther in der Bibel fand und was er beim Lesen anmerkte, brachte Dr. C. P. Hofstede de Groot in Erinnerung durch die Beschreibung eines Exemplares des N. T.s ed. Erasmus, Basel 1517, welches Deutschlands Reformator jahrelang gebraucht hat, und welches seit 1724 Eigenthum der Universitätsbibliothek zu Groningen ist: „Luther in seinem Studirzimmer" (G. u. F. 1883, 517—566).

Das bereits früher genannte (Jahrg. 1884, S. 184) Werk von Dr. S. S. de Koe „die Conjecturalkritik und das Evangelium nach Johannes", von Dr. F. K. M. von Baumhauer ehrenvoll „ein erfreuliches Zeichen der Zeit" genannt (G. u. F. 1883, 567—588), womit während seiner Jugendzeit Niemand würde haben auftreten können, wennschon es zum Schluss von einer ziemlich conservativen Richtung zeugt, fand eine weniger günstige und vielmehr eine im doppelten Sinne höchst ungünstige Beurtheilung in „die Textkritik des N. T.s" (Th. Z. 1883, 588—612) von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Der Verfasser erhebt nicht nur Bedenken gegen de Koe'sche Exegese, gegen die von ihm vorgetragene Erklärung griechischer Worte und Sätze, sondern auch gegen die von ihm empfohlene und angewandte Theorie der Kritik. Er verweist ihm Verkennung der Autorität der Handschriften, und vertheidigt nachdrücklich die Nothwendigkeit, dass man nach Vorgang der Philologen (Literatoren) vom Texte einer der Handschriften ausgeht, die nach sorgfältiger Untersuchung als die zuverlässigste anzusehen ist.

Dieser Tadel liess den Prof. Doedes für seinen Schüler de Koe in die Bresche treten und van de Sande Bakhuyzen geisseln, wegen seines unwissenschaftlichen Schwörens auf die Autorität der Handschriften, während thatsächlich nicht eine einzige Handschrift eine solche Autorität be-

sitzt und alle ohne Unterschied der Kritik unterworfen werden müssen: „Die Autorität und der Werth der Handschriften des N. T.s" (Studien, 1884, 44—60).

Es war offenbar, wie es mir schien, und ich mir zu erinnern erlaubte, bei Gelegenheit einer Ankündigung von Wordsworth's *Old latin biblical texts* (Th. Z. 1884, 232—239), dass hier ein Missverständnis zu Grunde lag, eine Folge davon, dass man das Wort „Autorität" in verschiedenem Sinne gebrauchte. Bakhuyzen will auf Autorität einer einmal gewählten Handschrift etwas lesen, was er im Uebrigen nicht kritisch rechtfertigen kann gegenüber einer andern Lesart; während Doedes und de Koe dann nicht von einer Autorität reden wollen, wiewohl sie thatsächlich dasselbe thun, jedoch den Schein dabei annehmen, als ob sie selbständig und kritisch gewählt hätten.

Die Vernachlässigung des *textus receptus* von Westcott und Hort sowohl als von Gebhardt bewog J. H. A. Michelsen zu beweisen, dass dieser „Text des 16. und 17. Jahrhunderts" erst dann seinen Werth verliert, wenn der „authentische Text des N. T.s des 4. Jahrhunderts" wird gefunden sein. Letztgenannter, der kirchliche, der Text der morgenländischen Kirche, steht in der Regel hinter dem der ältesten Handschriften zurück, doch hat er nichts desto weniger mehrmals die richtige Lesart, während dieselbe in den ältesten Handschriften verloren gegangen ist. Ueberdies ist die Kenntniss dieses kirchlichen Textes häufig nothwendig, um der ursprünglichen Lesart auf die Spur zu kommen und entscheiden zu können, welche von den verschiedenen Lesarten in den ältesten Codices als wirklich den ältesten Text wiedergebend, bezeichnet werden muss. Diese Abhandlung über „den kirchlichen Text des N. T.s" (Th. Z. 1884, 1—24) ist reich an treffenden Bemerkungen und überraschenden Resultaten, doch giebt sie meiner Meinung nach (Bijbl. 1884, 62) nicht weniger Anlass unbeantwortete Fragen zu stellen.

Von Dr. A. Pierson erhielten wir einen Beitrag zur Geschichte der Exegese. Das 4. Kap. seiner „Neuen Studien über Johannes Calvin" 1883, S. 170—225, bietet uns eine vergleichende Studie über Calvin als Exegeten des N. T.s.

Pierson verfolgt was Calvin und Thomas von Aquin sagen über einige Stellen aus dem Römerbriefe. Er lässt dabei erkennen, dass Calvin zu seinem Schaden den römischen Kirchenlehrer nicht benutzte; dass er als Exeget nicht über, vielmehr an Scharfsinn bedeutend unter ihm stand, wie er auch nicht frei war, sondern oft beherrscht wurde von seiner Dogmatik. Wir können daher nicht sagen, dass mit Calvin, der nicht so gelehrt war, als man oft meint, eine neue Epoche in der Geschichte der Exegese des N. T.s beginnt. Zugleich erfahren wir, dass die Exegese der paulinischen Briefe von der antiochenischen Schule ab bis zu de Wette und van Hengel auf derselben Kindheitsstufe unter der Herrschaft der abergläubischen Inspirationstheorie geblieben ist. Fortan wird das Hauptziel sein müssen, eine historisch-kritische Darstellung des Textes zu geben, und nicht was der Verfasser mit dem ganzen Briefe bezweckt haben mag, denn es ist uns a priori unbekannt, ob wir es hier mit einem Verfasser zu thun haben. Vierzehn Jahrhunderte hat man die paulinischen Briefe erklärt, und noch sind sie nicht erklärt. „Uns Rechenschaft zu geben von der Weise wie der Text nach Form und Inhalt das geworden ist, was er ist, das ist in der Folge das grosse Endziel, welches verständiger Exegeten Aufgabe ist, klar zu legen.“ In einem „Anhang über die Uebersetzung und die Commentare des Erasmus“ S. 226 bis 238 bemerkt Pierson noch, dass Calvin, der sowenig wie Thomas von Aquin den griechichen Text zu Rathe zog, die Uebersetzung und die Anmerkungen des Erasmus gebraucht haben muss, wiewohl er sie nicht nennt.

Ueber die Taufe schrieb J. Honig jun. eine kurze Abhandlung (Bijbl. 1883, 129—134), worin sowohl auf den unsichern Ursprung als auf die bleibende Bedeutung dieser Ceremonie hingewiesen wurde.

Dr. D. C. Thym legte in einem Buche die Resultate seiner Untersuchung dar, „die Bedeutung der christlichen Taufe nach den Schriften des N. T.s und das gute Recht der Kindertaufe“ 1884.

Der Prof. Prins konnte zu seinem Leidwesen diese Arbeit nicht bedingungslos empfehlen, weil des Verfassers

Exegese bisweilen unter dem Einfluss seiner Dogmatik steht und seine Anschauungen nicht immer klar, noch durchgängig annehmbar sind (Th. Z. 1885, 73—86). Ausgehend von der Richtigkeit der Ueberlieferung, die wir aus Matth. 28, 19 kennen, fragt Thym nicht nach dem Ursprung der christlichen Taufe, wohl aber nach dem Sinne der Einsetzungsworte und nach ihrer Bedeutung in den Briefen der Apostel, wie auch nach dem Inhalt von Stellen aus der Apostelgeschichte, wo von der Taufe gesprochen wird. Hierauf sucht er den Werth der Feier zu erklären und das gute Recht der Kindertaufe gegen verschiedene Bedenken zu vertreten. Prof. J. J. van Toorenenbergen besprach mit grosser Eingenommenheit dieses „bedeutende Buch“ (Studien 1885, 74—83).

Ueber das Abendmahl wurden ganz neue Gedanken entwickelt von J. G. Boekenoogen, in seiner akademischen Inauguraldissertation: „Der Ursprung des Abendmahls. Beitrag zur Geschichte der altapostolischen Zeit.“ Der Verfasser sucht zu beweisen, dass die bekannte Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls eine Legende sei und die Feier selbst eine Umformung der ursprünglichen Begräbnissmahlzeit, die Jesu zu Ehren von seinen Freunden gehalten wurde. Dr. H. P. Berlage trat mit einer ausführlichen Beurtheilung dieser Anschauungen auf (Th. Z. 1884, 460 bis 483). Er rühmte des Verfassers Scharfsinn und Belesenheit, wies jedoch seine Hypothese zurück, weil sie sich nicht auf Thatsachen stützt, für sich allein nicht annehmbar heissen kann, keine befriedigende Erklärung giebt für die Entstehung der bekannten Erzählung, noch aus genügenden Gründen an der Richtigkeit der darin überlieferten Hauptidee zweifeln lässt.

G. W. Stemler machte bei der Schilderung von „Das christliche Lebensprincip“ (Studien 1884, 163—184) bunt durch einander von allen Worten Gebrauch, die in unsern vier Evangelien als direct von Jesu herrührend bezeichnet werden. Dr. A. J. Th. Jonker fand als Verfasser der „Lehre der conditionalen Unsterblichkeit“ Gelegenheit, auch in der Folge

alle Stellen aus dem N. T. zu besprechen, wo diese Lehre vorkommen mag. Die Schrift lehrt nach ihm nicht, dass das Geschöpf Gottes in den erschrecklichsten Qualen fortleben werde, vielmehr die Vernichtung der Bösen und das Fortleben der Guten; Studien 1884, 195—223.

R. H. Dryber blieb stehen bei der „Grundlage des Lebens Jesu von Bernhard Weiss" (G. u. F. 1884, 439 bis 470). Er gab eine Uebersicht von dem Standpunkte, den Weiss in seinem „Leben Jesu", 2. Aufl. 1884, einnimmt. Er beschrieb seine Principien und die zu Rathe gezogenen Quellen, um danach neben Zustimmug auch ein abweichendes Urtheil verlauten zu lassen. Er rühmte Weiss' Streben, Jesu sittliche Grösse zu betonen, konnte es jedoch keineswegs für eine dem Glauben gleichgültige Sache erachten, ob wir schliesslich viel oder wenig über Jesum wissen.

„Der Irrgang des Lebens Jesu in geschichtlicher Auffassung dargestellt von Albert Dulk", I 1884, wurde mir zur Besprechung zugewiesen. In meinem beurtheilenden Berichte habe ich das Werk dargestellt als einen merkwürdigen Versuch vom humanistischen Standpunkt aus soviel als möglich von dem, was die Evangelien mittheilen, als Geschichte festzuhalten, und doch eine vollkommen begreifliche Darstellung von Jesu Person und Werk zu geben. Das Ganze lässt uns unbefriedigt. Wir empfangen nicht den Eindruck, wenigstens nicht aus dem bisher erschienenen Theile, dass hier ein Mensch, ein Mensch von Fleisch und Blut gezeichnet wird, ein Mensch, der wirklich gelebt hat, und im Leben genug Bedeutung gewonnen hat, um Juden und Griechen den gewaltigen Stoss zu geben, wodurch sie bewogen werden konnten, einträchtig zusammen wirkend das Christenthum zu schaffen. Des Verfassers „Auffassung" beherrscht sein Urtheil und führt seine Feder. Und diese Auffassung ist nicht die rechtmässig gereifte Frucht der wissenschaftlichen Untersuchung der Quellen; sondern der wilde Schössling eines durch anti-kirchliche Leidenschaft scheu gewordenen und nun wundersam phantasirenden Gehirns (B. M. Th. 1885, V, 465—504).

Die ausführliche Studie Dr. H. Meyers: „*Le christia-*

nisme du Christ" 1883 konnte ich nicht wohl mit Eingenommenheit besprechen (Th. Z. 1884, 611—620).

Glücklicher war Dr. J. Knappert, als Beurtheiler von Holsten's: „Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage" 1883 (Th. Z. 1884, 620—636), auch angekündigt von Rovers (B. M. Th. 1883 III. 640—645). Knappert rühmte an dieser kleinen Schrift die klare Schilderung der ursprünglichen Richtungen in der ersten Gemeinde, wie es scheint hoch zu stellen über die der Tübinger. Aber Bedenken hat er insonderheit gegen die von Holsten befolgte Methode, zuversichtliche Aufstellungen anzuknüpfen an einzelne Sätze und daraus dann äusserst willkürlich und flüchtig Geist und Richtung eines ganzen Evangeliums zu erklären, anstatt die Schrift vorher sorgfältig zu zergliedern und sie selbst über ihre Herkunft und Bedeutung zeugen zu lassen.

Das früher, Jahrg. 1884, 571, bereits genannte Werk von S. J. Moscoviter „Das N. T. und der Talmud" 1884, ist nun vollständig; doch hätte es genauer: die Evangelien und der Talmud heissen können, da beinahe ausschliesslich Stellen aus den Evangelien zur Vergleichung mit Aussprüchen aus dem Talmud geboten werden. Bisweilen ist die Vergleichung treffend, bisweilen auch die Gegenüberstellung. Oetter kann so wenig die Rede sein von Verschiedenheit, als von Uebereinstimmung. Die Zusammenstellung ist zuweilen wichtig, zum Theil von der Art, dass man nicht weiss, was man an ihr hat. Wenigstens meinte ich so urtheilen zu müssen (Bijbl. 1885, 20—23).

Dr. C. H. van Rhyn wies die Leser der Studien 1884, 473—483, hin auf das sonderbare Schriftchen von W. G. Rushbrooke „Synopticon", und mit grösserer Anerkennung auf G. Wetzel's „Die synoptischen Evangelien" und auf Holsten's „Die drei ursprünglich noch ungeschriebenen Evangelien". Er meinte dennoch, dass Wetzel schwerlich von einer Traditonshypothese noch sprechen kann, und sicher kein Recht hat, Matthäus einen Hellenistenlehrer zu nennen. Holsten hätte die von ihm besprochenen Richtungen zu scharf gezeichnet.

H. Franssen gab als academische Dissertation, in Utrecht vertheidigt, heraus „Beurtheilung der Textconjecturen des Matthäusevangeliums“ 1885. Er hielt diesen Text an elf Stellen für verbesserungsfähig durch eine Conjectur und weist mithin die meisten der früher empfohlenen Vorschläge ab, während er die passende Conjectur ohne Zweifel in den gedruckten Text aufzunehmen wünscht.

Prof. Prins behandelt die Frage Matth. 13, 10b, „Warum sprichst Du zu ihnen in Gleichnissen?“ (Th. Z. 1884, 25—38) und sucht der Schwierigkeit, dass Jesus mit Absicht für die Mehrzahl seiner Hörer unverständlich gesprochen haben soll, zu entgehen, indem er betont, dass wir höchst wahrscheinlich bei Matthäus eine Vermischung finden von dem nicht verstandenen ursprünglichem Texte, den Marcus Kap. 4 aufbewahrt hat. Einige Hörer fragten nach dem Sinn der vorgetragenen Gleichnisse, andre gaben sich diese Mühe nicht. Jesus pries die Theilnahme der Ersteren, aber Matthäus begriff die Bedeutung ihrer Frage nicht, und dachte dabei mit Unrecht an ein gewisses Streben Jesu, einzelne Dinge mit Absicht vor der grossen Menge verborgen zu halten.

„Zu Cäsarea Philippi“ (G. u. F. 1884, 154—176) sucht W. Francken, wohl nach Matth. 16, 13—21, den entscheidenden Augenblick im Leben Jesu nachzuweisen, als die Galiläer ihn zum Könige machen wollten, er ihnen jedoch entwich und Petrus ihn für den Christus erklärte. In Luc. 16, 9 wollte Dr. J. van Loenen eine Vermahnung an die Zöllner sehen, ihr Geld zu Gunsten der Armen und Unglücklichen so zu verwenden, dass diese dereinst, selbst Kinder Gottes geworden, die Reichen im Messiasreiche würden „empfangen“ d. h. begrüssen, bewillkommen können. „Leitet sie auf den Weg des Glaubens, des Friedens, des Lebens; trachtet danach sie zu bilden zu Kindern Gottes; stellt auf diese Weise den Mammon der Ungerechtigkeit in den Dienst des Gottesreichs; schafft Euch mehr Schätze für das Himmelreich; macht Euch glückselig für mehr als ein Leben“ (G. und F. 1885, 55—65).

Mit den besten Absichten gab Dr. S. J. Rutgers zwei

kleine Schriften heraus: „Die Einleitung des Johannesevangeliums“ und „Noch etwas über die Einleitung des Johannesevangeliums“ 1883, worin er den Prolog des vierten Evangeliums zu erklären versuchte mit Hülfe der Voraussetzung: Johannes, der Schüler, den Jesus lieb hatte, hat hier in der Kürze den Lebenslauf Jesu, sowohl das irdische, als sein anderes Leben, beschrieben. Die Bedeutung dieser Werkchen für die Wissenschaft konnte Dr. van Rhyn (Studien 1884, 484—486) sowenig als ich (Bijbl. 1884, 94—95) hoch anschlagen.

Als Fortsetzung der früher begonnenen Uebersichten beschrieb Dr. van Rhyn die jüngste Literatur über die paulinischen Briefe (Studien 1884, 294—353), wobei er hie und da Gelegenheit fand, eigne Meinungen auseinander zu setzen und zu vertheidigen. So hören wir ihn den Satz verfechten, dass Röm. 16, 3—20 ein Theil eines verlorenen Briefes an die Ephesier sei; dass die ursprünglichen Leser des Römerbriefs grösstentheils Heidenchristen waren, dass die Richtung dieses Briefes irenisch-conciliatorisch war; dass zwei Briefe an die Corinther verloren gegangen sind, von denen der eine vor, der andere nach dem ersten Corintherbriefe geschrieben wurde; dass keine der drei Parteien zu Corinth, am wenigsten die Christuspartei, mit scharfen Strichen gezeichnet werden kann, ja dass es bereits zu Missverständniss führt, wenn man hier überhaupt von Parteien spricht; etc.

Die Vermuthung, welche im Laufe der Zeit für die Herstellung des mit Recht oder Unrecht für unverständlich gehaltenen Textes der paulinischen Hauptbriefe empfohlen worden sind, wurden gesammelt und besprochen von J. M. S. Baljon, in seiner academischen Dissertation: „Der Text der Briefe des Paulus an Römer, Corinther, Galater, als Gegenstand der Conjecturalkritik betrachtet“ 1884. Eine ziemlich grosse Anzahl der vorgetragenen Vermuthungen findet Gnade in den Augen des Verfassers, der gleichwohl eine noch grössere Anzahl für hinfällig hält und die gutbefundenen in den Text aufgenommen zu sehen wünscht. Dr. Rovers empfahl dies Werk, konnte jedoch nach Lage der Dinge

bereits beim Durchblättern einige Bedenken äussern (B. M. Th. 1884, V. 178—182). Desgleichen Dr. C. H. van Rhyn, der den Verfasser tadelt, dass er nicht immer eben gründlich und kritisch zu Werke ging, und dass er mehr als einmal eine Conjectur aufnahm, die hätte verworfen werden müssen; Studien 1885, 84—88. Unter die abgewiesenen Conjecturen gehört auch eine für Röm 8, 12, von Dr. Blom ebenfalls nicht zugelassen, als wenig passend in den Gedankengang des Paulus und durchaus unnöthig, weil die Worte nach dem überlieferten Texte einen guten Sinn geben (Th. Z. 1884, 172—174).

Später hat Dr. Baljon eine neue Reihe Bemerkungen auf dem Gebiete der Conjecturalkritik eröffnet mit der Besprechung von Conjecturen über den Text der Epheser-, Philipper- und Kolosserbriefe; Studien 1885, 146—156, 220 bis 233, 313—343.

„Etwas über Röm. 9, 18—22“ (G. u. F. 1884, 54—64) will uns, nach der Meinung von H. Ernst jun., zeigen, dass Paulus dort für die Lehre der Gnadenwahl eintritt, wiewohl er dabei mit sich selbst, Vs. 16, in Widerspruch kommt, und da tiefer in Gottes Wesen und Rathschlüsse hat eindringen wollen, als es ihm möglich war.

Dr. J. J. Prins besprach „Die Bestimmung des Hebräerbriefs“ (Th. Z. 1885, 347—363) insonderheit nach Anleitung von dem was von Soden schrieb in diesen Jahrbüchern 1884, 434—493 und 627—656. Der Leydener Professor kann sich mit dem Gedanken nicht einverstanden erklären, dass der Brief für Christen zu Jerusalem oder Alexandrien bestimmt sein soll, wohl aber mit der Meinung, dass seine Leser zu Rom wohnten. Indessen bestreitet er von Soden's Behauptung, dass die Leser für Heidenchristen gelten sollen, während sie doch Judenchristen gewesen wären. Mangold soll in „Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen“ den judenchristlichen Charakter der Gemeinde zu Rom überzeugend bewiesen haben. (Was Holsten unlängst dagegen vorgebracht hat, Prot. K. Ztg. 1885, Nr. 9, konnte dem Prof. noch nicht bekannt sein, und veranlasst in keinem Falle Veränderung für die Hauptsache seines Be-

weises.) Ueberdies ist die Aufschrift: Πρὸς Ἑβραίους nicht ohne Bedeutung. Die Ausdrücke: σπέρμα Ἀβραάμ 2, 16 und νεκρὰ ἔργα für Gesetzeswerke weisen ebenfalls auf Leser jüdischer Abkunft. Dagegen muss von Soden zugegeben werden, dass nichts gestattet, den Brief für bestimmt zu halten, um bei den Lesern judaistischen Neigungen entgegen zu treten, und der Rückkehr zum Judenthume vorzubeugen. Können wir annehmen, dass die frühere jüdisch gesinnte Majorität in Rom zur Minorität geworden war, als dieser Brief geschrieben wurde, dann ist es wahrscheinlich, dass er gegen das Jahr 90 an die Minorität gerichtet worden ist, um sie vor weiterem Abfall von den „Heiligen" zu behüten, die sie grüssen sollten. Cf. 10, 25; 12, 12. 13. 16. 17; 13, 17—24.

Dr. Thym brachte seine Abhandlung über: „Das Verhältniss des Jacobus zu Paulus hinsichtlich der Rechtfertigung aus dem Glauben", zu Ende, Studien 1883, 479—547, cf. Jahrb. 1885, S. 488. Eine ausführliche, vergleichende exegetische Untersuchung über die Bedeutung der Worte: Glaube, Werke und Rechtfertigung, sowohl bei Jacobus als bei Paulus, soll uns zeigen: Es giebt im Glaubensbegriff des Paulus nichts, was Jacobus nicht zugegeben hätte, ebenso wie Paulus ohne Bedenken unterschrieben haben würde, was Jacobus über den seligmachenden Glauben gesagt hat. Denn stellt auch Jacobus darin den Glauben nicht ausdrücklich dar als eine Lebensgemeinschaft mit Christus, wie dies gewöhnlich bei Paulus der Fall ist, so berechtigt uns doch nichts zur Voraussetzung, dass diese Tiefe seinem Glaubensbegriffe ganz gefehlt hat. Beide lehren über die Verbindung von Glauben und Werken in der Hauptsache dasselbe. Mit δικαιοῦσθαι haben sie allerdings nicht dasselbe gemeint, obschon dabei von einer Polemik nicht die Rede sein kann. Jacobus hat nicht an eine Bekämpfung des Paulus gedacht, wohl aber an die Anderer. Er bestritt die Wissensheiligkeit wie Paulus die Werkheiligkeit. Zwischen beiden besteht nur Verschiedenheit im Ausdruck, während sie in der Sache selbst vollkommen mit einander übereinstimmen.

Groningen, Mai 1885.

Zu Hippolytos' „Demonstratio adversus Iudaeos“.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Bei der gesteigerten Aufmerksamkeit, welche man in neuester Zeit dem auf die Bestreitung des Judenthums gerichteten Schriftthum der alten Kirche zuzuwenden angefangen hat, dürfte es angezeigt sein, über eine auffallende Bemerkung Bunsen's in seinem „Hippolytus und seine Zeit“, wonach uns von des Hippolytos *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* noch eine an das im griechischen Wortlaut vorliegende Stück[1]) sich anschliessende, in lateinischer Uebersetzung überlieferte Fortsetzung erhalten sei, genaueren Aufschluss zu geben.

Bunsen schrieb nämlich (a. a. O. Bd. I, S. 194) Folgendes: „Der ungenannte Verfasser der *Acta Martyrum* giebt im Appendix III (p. 449—488) den Text einer alten lateinischen Uebersetzung von einem beträchtlichen Theile des uns im Griechischen aufbewahrten Bruchstücks. Er hatte es unter den dem Cyprian zugeschriebenen unechten Werken gefunden. Der Titel ist: *Demonstratio adversus Iudaeos.* Es beginnt genau mit den ersten Worten unseres griechischen Bruchstücks, das aber nicht den Anfang der Rede gebildet haben kann, sondern wahrscheinlich der Anfang des Schlusses war. Der griechische Text bildet die zwei ersten Kapitel dieses merkwürdigen Bruchstücks. Was folgt (Kap. 3—7, p. 452b—458), ist weit bedeutender, als der im griechischen Text erhaltene Theil.“ Merkwürdig ist, dass seit dem Erscheinen des Bunsen'schen „Hippolytus“, d. h. seit einem Menschenalter, soviel ich weiss, Niemand den von ihm angeregten Aussichten forschend und prüfend nachgegangen ist. Erst bei Caspari („Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ III. 1875. S. 395, Anm. 220, sowie

1) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e recogn. P. Ant. de Lagarde. 1858. S. 63 ff.

S. 428, Anm. 281) finden wir einen Hinweis auf die Stelle Bunsen's, er selbst erklärt, es leider bei der Berufung auf die von Bunsen angeführte Schrift haben bewenden lassen zu müssen, da ihm dieselbe nicht zu Gebote stand.

Was nun zunächst den von Bunsen nicht gekannten Verfasser der *Acta martyrum* betrifft, so ist dieser Simon de Magistris und der Titel seines Werkes: *Acta martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico. Romae 1795.* Auch mir steht dies Werk auf der Hamburger Stadtbibliothek nicht zu Gebote. Es selbst zu vergleichen ist aber auch gar nicht nöthig. Am Schlusse des griechischen Textes der *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους,* welcher in der Migne'schen Ausgabe[1]) mit der Uebersetzung des Franciscus Turrianus versehen ist, findet sich nämlich die von den Herausgebern der Patrologie herrührende Bemerkung: „Apud Simonem de Magistris, qui opusculum hoc, paucis mutatis, Latine iterum edidit (l. l. App. p. 452), pergitur his verbis: *Attendite sensum* etc.; haec leguntur inter opera Cypriani, incerto auctori ascripta. Vide *Patrologiae Latinae* tom. IV, col. 919". Ich habe nun diese fälschlich dem Cyprianus beigelegte Schrift in einer ganzen Reihe von Ausgaben gelesen, u. a. auch in derjenigen der Mauriner vom Jahre 1728 und der vortrefflichen Wiener von Hartel (Cypriani opera. III. p. 133—144). In den Ausgaben seit 1568, besonders sauber und übersichtlich in der Antwerpener Ausgabe von 1589, fand ich die Inhaltsangabe und die Anmerkungen zu der Schrift von Jacobus Pamelius abgedruckt. Die Aufschrift derselben lautet: *Adversus Iudaeos qui insecuti sunt dominum nostrum Iesum Christum incerto auctore* — und des Pamelius Argumentum: „Iudaeos auctor multis scripturis impugnat, quod dominum Iesum non agnoscerent. Atque Cypriani non esse stilus satis convincit; auctoris tamen vetustatem indicat citatio scripturarum iuxta LXX". Diese Worte erwecken für die Schrift, in welcher wir, da Pamelius auf die Benutzung der LXX hinweist, eine lateinische Bearbeitung einer griechischen Vorlage zu sehen haben würden, ein recht günstiges Vorurtheil;

1) Patrologiae Graecae tom. X. p. 787—794.

aber auch nur dieses. Denn sobald wir den Wortlaut derselben mit dem uns erhaltenen echten Theile der Ἀποδεικτική vergleichen, kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass sich Bunsen gröblich hat täuschen lassen und selbst nur sehr oberflächlich von dem lateinischen Werke, das er für eine in Uebersetzung erhaltene[1]) Fortsetzung der Ἀποδεικτική des Hippolytos hielt, Kenntniss genommen hat. Wer auch immer das Bruchstück der echten Schrift des Hippolytos mit der unter den unechten Werken des Cyprianus sich findenden Abhandlung zusammengeschweisst hat: die Schriften gehören nicht zusammen.

Zur Aufhellung dieses Verhältnisses leistet Caspari's genaue Gliederung und Gedankenentwickelung der echten Schrift, welche er a. a. O. giebt, die besten Dienste. Hippolytos „stellt im Anfang derselben oder vielmehr des uns aus ihr erhaltenen Bruchstücks (K. 1) ein bestimmtes Thema auf, das er im Folgenden durchführen will, nämlich den Nachweis, das die Juden sich mit Unrecht rühmen, Jesum von Nazareth zum Tode verdammt und ihm Essig und Galle zu trinken gegeben zu haben, indem ihnen dies (zum voraus) furchtbare (prophetische) Drohungen und schreckliche Leiden (die partielle Erfüllung jener Drohungen) zugezogen habe, und liefert hierauf, das aufgestellte Thema durchführend, diesen Nachweis zuerst und zumeist aus Ps. 68 (69), den er schon bei Aufstellung des Themas vor Augen hatte (K. 2—7; K. 8 ist abschliessend), sodann aber auch aus dem Buche der Weisheit K. 2 und K. 5 (K. 9 und 10; auch Ps. 2, 5 wird hier gegen die Juden citirt), wobei er das angeführte apokryphische Buch für ein prophetisches Werk Salomos ansieht. In dem ersten Theile des Nachweises geht er ausserdem nicht den ganzen Ps. 68 (69) durch, sondern nur den Theil desselben, der von den Leiden des Gerechten, seiner Verfolgung und Misshandlung durch die

1) Dem Urtheile Bunsen's, der diese vermeintliche Fortsetzung für „weit bedeutender“ hielt, als den in griechischem Wortlaut erhaltenen Theil, steht das Urtheil Hartel's (in seiner Praefatio zu den Werken des Cyprianus, Bd. III, am Schlus S. LXIII) gegenüber: „Hic tractatus nullius est pretii“.

Gottlosen und den diesen von ihm dafür angewünschten Strafen handelt (V. 1—29), während er den Theil, der nicht hiervon spricht (den Schlusstheil, V. 30—37), weil er ihm für seinen Zweck nichts bot, unberührt lässt. Und selbst den Theil des Psalms, den er durchgeht, citirt und bespricht er keinesweges vollständig. Hinsichtlich des zweiten Theils des Nachweises ist überdies noch zu beachten, dass wir ihn, nach Turrians Bemerkung am Schluss seiner lateinischen Uebersetzung der Schrift aus Cod. Vat. 1431 oder einem andern Cod.: „Desunt quaedam" (Fabric. Hipp. opera, T. I. p. 219 und T. II. p. 5), nicht mehr vollständig besitzen." Wenn wir also, wie Bunsen meint, in der von Simon de Magistris veröffentlichten lateinischen Schrift die Fortsetzung der ihrem Inhalte nach von Caspari klar und genau geschilderten Ἀποδεικτική vor uns hätten, so würden wir doch zunächst etwa den Abschluss desjenigen an Ps. 68, V. 1—29 geknüpften Nachweises erwarten, der uns eben griechisch nicht vollständig erhalten ist. Aber davon ist in der lateinischen Abhandlung gar keine Rede.

Dieselbe beginnt vielmehr mit ganz neuen Gedanken, mit einer förmlichen Einleitung (K. 1), in welcher der Verfasser die Juden auffordert, mit den Augen des Geistes „divinum Christi sacramentum" zu schauen. „Vos ergo", schliesst er die einleitende Betrachtung über das geistige Schauen geistlicher Dinge mit den Augen des Glaubens, „cum sitis Christi heredes, intellegite testamentum eius. quod si quis per aetatem minus docibilis est ad intellegendum, habet spiritum sanctum interpretem: illum sequatur, illo duce et magistro facillime poterit novi testamenti iura virtutemque cognoscere, quod hereditas gentibus contributa est." Im 2. Kap. greift nun der Verfasser bis auf den Uranfang, das Paradies, zurück, schildert die Leitung der Väter und die Verstocktheit des Volkes Israel, das Gott verwarf und sich zu den Götzen wandte: „et interficiendo missos ad se prophetas, qui de Christo praedicabant exinde consuevit Israel persequi Christum non tantum in corpore advenientem sed etiam cum a prophetis adnuntiaretur." Nur soviel sei aus der Schrift angeführt. Damit haben wir den Hauptge-

danken, um welchen sich alle Ausführungeu des Verfassers bewegen: die Verschuldung Israels, die darin bestand, dass es in den Propheten Christus verfolgte und endlich den Herrn selbst an das Kreuz schlug. Die sämmtlichen Ermahnungen, die der Verfasser an Israel richtet, schliessen sich an die Erklärung und Auslegung von Aussprüchen des Propheten Jesaias, der 1, 2 von der Missachtung des Herrn durch seine Kinder redet (K. 3); 1, 13 über ihren äusserlichen Gottesdienst klagt (K. 5); 8, 6 auf das Strafgericht warnend hinweist, welches über das verstockte Volk von Fremden hereinbrechen soll; 3, 1 das völlige Verlassensein Jerusalems von aller und jeder Kraft und Hülfe verkündet (K. 6); 1, 15 ff. ihnen zuruft: „Eure Hände sind voll Bluts, waschet, reiniget euch und dann kommt und lasset uns mit einander rechten, spricht der Herr“ (K. 8). Und jetzt erst richtet er an Israel (K. 9) die Aufforderung: Tretet herzu, glaubet der Schrift, hier ist das Heil: „denn von Zion wird das Wort ausgehen und das Gesetz von Jerusalem“ (Jes. 2, 3); und sofort erfolgt nun die Bekehrung. „Correptus ergo“ — lautet der Schluss K. 10 — „Israel sequitur iniecta manu ad lavacrum et ibi testificatur quod credidit, et accepto signo purificatus per spiritum rogat accipere vitam per cibum gratiae panis qui est a benedictione et fit mirum spectaculum: et qui Levitae offerebant et sacerdotes immolantes et summi antistites libantes adsistunt puero offerenti, discunt qui olim docebant et iubentur qui praecipiebant, et intinguntur qui baptizabant et circumciduntur qui circumcidebant: sic Dominus florere voluit gentes. videtis quemadmodum vos Christus dilexit.“

Die ganze Art und Weise der Behandlung des angegebenen Grundgedankens der Schrift lässt keinen Zweifel, dass sie mit des Hippolytos *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* nicht das geringste gemein hat.

Endlich kann auch noch ein äusserlicher Unterschied zwischen beiden Schriften angeführt werden. Harnack hat[1]) bezüglich der sog. antijüdischen Literatur der alten Kirche „die auf den ersten Blick auffallende Beobach-

1) In seiner Abhandlung über „Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani“ in „Texte und Untersuchungen“ I, 3, S. 74. 75.

tung" gemacht, „dass die Form des Dialoges so fest an ihr gehaftet zu haben scheint." „Es gehen aber auch solche Schriften," sagt er, „welche die Form des Dialoges verschmäht haben, manchmal in dieselbe über oder kommen ihr doch sehr nahe. Das muss z. B. in der verlorengegangenen *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* des Hippolyt der Fall gewesen sein." In dem uns erhaltenen Bruchstück wird der Jude stets unmittelbar angeredet, so K. 1 (*Οὐκοῦν κλῖνον τὸ οὖς σου ἐμοὶ καὶ εἰσάκουσον τῶν ῥημάτων μου καὶ πρόσεχε, ὦ Ἰουδαῖε*), K. 5 (*Ἄκουσον νουνεχῶς, ὦ Ἰουδαῖε*), K. 6 (*Εἶτα ἄκουσον καὶ ἑξῆς* und etwas später *εἶτα ἄκουσον καιριώτερον*), K. 8 (*Τί λέγεις πρὸς τοῦτο, ὦ Ἰουδαῖε*), K. 9 (in der Mitte: *Καὶ πάλιν ἄκουσον, ὦ Ἰουδαῖε*): während in dem lateinischen Werke dergleichen nicht ein einziges Mal vorkommt, sondern im Eingangskapitel, wie in K. 3, K. 6, K. 9 nur die zweite Person Plur. ohne Nennung des Namens gebraucht, im 5. Kapitel dagegen Israel selbst unmittelbar angeredet wird (Dic mihi et loquere, impie Israel).

Also: So schön auch die Hoffnung war, welche uns Bunsen erweckte, dass durch die Gunst glücklicher Umstände uns noch ein Stück der *Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* des Hippolytos in lateinischer Uebersetzung erhalten sein sollte, sie war eine trügerische; die unter den Werken des Cyprianus erhaltene Schrift *Adversus Iudaeos* rührt nicht von Hippolytos her.[1])

1) Die im Vorstehenden dargelegten Thatsachen theilte ich, aufmerksam gemacht durch Harnack's auf jenen noch dunkelen Punkt bezügliche Bemerkungen a. a. O. S. 75, Anm. 46, ihrem wesentlichen Bestande nach diesem am 18. Mai 1883 mit, worauf mir derselbe umgehend die Richtigkeit meines Nachweises bestätigte, mit dem Bemerken, selbst schon mit dem Sachverhalte bekannt zu sein. Nur durch den frühzeitigen Abschluss des Druckes von Heft 3 des ersten Bandes der „Texte und Untersuchungen" war Harnack verhindert gewesen, a. a. O. sofort gleich das Richtige zu geben und die Nichtigkeit der durch Bunsen erweckten Hoffnungen aufzuzeigen. Ich hoffe somit nichts Ueberflüssiges gethan zu haben, wenn ich in den vorstehenden Zeilen jene für die Hippolytos-Forschung immerhin doch nicht unwichtige Frage einmal richtigstellte.

Zur synoptischen Frage.

Von

Dr. **Paul Feine**

in Neuwied.

Die vorliegenden Untersuchungen sind aus dem Zwecke hervorgegangen, Beiträge zur genaueren Feststellung des Sprachgebrauchs und schriftstellerischen Charakters des Lukas zu geben. Wenn dies schon für die Forschung über das dritte Evangelium von Belang ist, so glaube ich, dass namentlich die Untersuchung über Standpunkt und Zweck der Apostelgeschichte, die ja mit dem Lukasevangelium einen Verfasser hat, oder über die Frage, in wie weit älteres Quellenmaterial von dem kanonischen Bearbeiter der Acta verwendet worden ist, mit relativ grösserer Sicherheit geführt werden kann, wenn der sprachliche Charakter und die Eigenthümlichkeit des Verfassers feststeht. Wir sind nun glücklicherweise in der Lage, über dieselben nach vielen Richtungen hin annähernd feste Resultate zu gewinnen, wenn wir vom dritten Evangelium ausgehen, da nach Vergleichung mit den beiden andern Synoptikern oder mit einem derselben die Abänderungen des Lukas sich in den meisten Fällen erkennen lassen. Es spielt freilich dabei die Frage eine Rolle, wie man über die Quellenverhältnisse der Synoptiker und die Abhängigkeit derselben unter einander denkt, so dass oft die Entscheidung über die Frage nach vorgefundenem Stoff und Bearbeitung durch den Evangelisten von dem Standpunkt in der Evangelienkritik abhängig ist. Indess tritt dies für uns jetzt nicht so sehr in Vordergrund, da wir vorerst nur die Absicht haben, die Parallelen aus der Quelle A, die sich bei allen drei Synoptikern finden, heranzuziehen und

auch von diesen Stücken nur diejenigen, die sich bei allen dreien ohne erhebliche Bearbeitung finden, so dass wir Erzählungen, wie Jesu Auftreten in Nazareth, den Fischzug Petri, die Salbung in Bethanien und ähnliche ausschliessen. Dass aber der kanonische Marcus für die Erzählungsstoffe die Hauptquelle des dritten Evangelisten gewesen ist, ist eine jetzt in den weitesten Kreisen verbreitete Annahme. Auf der andern Seite aber kann auch gerade durch genaue Prüfung aller Einzelheiten, von der die Untersuchung ausgehen muss, die bestimmte Stellungnahme in der Evangelienfrage begründet werden. Und so haben diese Abhandlungen mit den Zweck, den Standpunkt nach einigen Richtungen näher zu begründen, den ich von meinem Lehrer, dem Professor Lipsius, herübergenommen habe, dass nämlich Matthäus die Erzählungsquelle (A) und die Redenquelle (B), Marcus nur A, Lukas aber den Marcus und die zu C verarbeitete Quelle B und daneben noch A benutzt haben (cfr. meine Abhandlung in diesen Jahrbb. 1885 S. 1 f.). Ich bin also immer erst nach der Erörterung, ob sich der erste oder zweite Evangelist in seinem Bericht der Quelle am treuesten anschliesst und nach der Besprechung der Abänderungen, die der älteste Bericht bei dem einen oder andern oder bei beiden erfahren hat, zu Lukas übergegangen. Mit grossem Danke muss lich auch anerkennen, dass ich in meinen Untersuchungen durch die Forschungen Weiss', wie er sie namentlich im Marcusevangelium veröffentlicht hat, nach sehr vielen Seiten hin gefördert worden bin, da Weiss der erste ist, der so gründliche Einzeluntersuchungen angestellt hat.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten können, muss eine Frage allgemeiner Natur, das Matthäusevangelium betreffend, erörtert werden. Matthäus weicht in der Aneinanderreihung der Erzählungsstücke in den Kapiteln 8—13 nicht unwesentlich von Marcus ab. Da es nun nach der bekannten Lachmann'schen Entdeckung als ausgemacht gelten darf, dass der zweite Evangelist den Gang der Quelle A am treuesten erhalten hat, so muss untersucht werden, wie die Differenzen im ersten Evangelium zu erklären sind. Verschiedene Stücke sind auch bei Matthäus unter einander

in Zusammenhang geblieben und nur gewissermassen als zusammengehörige Gruppen verwendet worden. Dies betrifft 1. Matth. 8, 14—17 = Marc. 1, 29—34, die Heilung der Schwiegermutter Petri und die Nachricht, dass Jesus am Abend viele geheilt habe. 2. Matth. 9, 2—17 = Marc. 2, 1—22, die Heilung eines Paralytischen, die Berufung des Matthäus oder Levi, das Gastmahl mit den Zöllnern und Sündern und die Fastenfrage. 3. Matth. 12, 1—16 = Marc. 2, 23—3, 12, das Aehrenraufen am Sabbat, die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand und der Abschluss, dass die Pharisäer Jesu nachstellen, dieser aber sich, begleitet von einer grossen Volksmenge, zurückzieht und Heilungen vollbringt. 4. Matth. 8, 23—9, 1 = Marc. 4, 36—5, 21, die Stillung des Seesturmes, die Austreibung der Dämonen in die Schweineheerde und Jesu Rückkehr nach Kapernaum. Vielleicht kann man als 5. Stück hinzufügen Matth. 9, 18—25 = Marc. 5, 22—43, die Erweckung der Tochter des Jair und die Heilung der blutflüssigen Frau. Der ganze Gang der Erzählung aber ist bei Matthäus ein anderer als bei Marcus.

Weiss nun (Matthäusev. S. 10f.) ist der Ansicht, Matthäus wolle Kap. 5—7 ein Bild der Lehrthätigkeit und Kap. 8—9 ein Bild der Heilthätigkeit Jesu geben. Dass die Bergpredigt als Probe der Lehrthätigkeit Jesu der Erzählung eingeflochten ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber in den beiden folgenden Kapiteln kann man doch nicht in dem Umfange, wie Weiss will, ein Tableau der mannigfaltigsten Heilwunder erblicken. Es würden nach dieser Auffassung verschiedene Abschnitte keine rechte Erklärung finden. So 8, 19—22 die Erzählung von dem Schriftgelehrten, der sich zur Nachfolge erbietet und von dem Jünger, der erst seinen Vater begraben will. Ferner 8, 23—27 die Stillung des Seesturmes; 9, 9—13 der Abschnitt von der Berufung des Matthäus und dem Gastmahl in Jesu Hause; 9, 14—17 die Anfrage wegen des Fastens.

Auch die beiden Kapitel als Bild von Jesu Wunderwirksamkeit zu fassen (Holtzmann, synopt. Evv. S. 178) verbietet sich wegen 8, 19—22; 9, 9—13. 14—17. Aehnlich bezeichnet Weizsäcker (Unters. üb. die ev. Gesch. S. 113 u. 203) als Grundgedanken die allseitige messianische Erweisung, aber

S. 37 sagt er, dass die Geschichte fortschreite vom Auftreten Jesu zu feindseligen Beziehungen. In der Bergpredigt und den Geschichten seines Heilens und eben so grossen wie wohlthätigen Wirkens seien die Belege gegeben für sein messianisches Auftreten, welches zuletzt durch den Auftrag an die Zwölf grösseren Umfang annehme. Dagegen zeige, wie er weiter ausführt, der zweite Theil, von der Sendung des Täufers an, lauter widerwärtige Zusammenstösse mit der Welt in Reden und Geschichten. Und der Zweck der ganzen Darstellung sei der, zu zeigen, dass Gott dem Volke das Reich angeboten, dass aber dieses dasselbe verschmäht habe. Das Thema für den ersten Abschnitt, bis zur Aussendung der Apostel, sei 4, 23—25 gegeben. Was zunächst die oben genannten Verse betrifft, so ist diese Auffassung derselben, die auch Weiss theilt, wohl nicht haltbar, da trotz der Nachricht, dass Jesus in den Synagogen gelehrt habe 4, 23, in dem Abschnitt bei Matthäus von keinem einzigen Auftreten in einer Synagoge etwas erzählt wird. Der Evangelist hat damit nur eine summarische Uebersicht über Jesu Thätigkeit geben wollen, ohne dabei direkt an den Stoff zu denken, den er im folgenden bringen wollte. Weiter aber ist bei Marcus der Plan, zu zeigen, wie Jesus im Anfang ungehindert lehrt und heilt und erst allmählich die Feindschaft gegen ihn erwacht, viel reiner durchgeführt als bei Matthäus. Die Darstellung des ersten Evangelisten ist von Anfang an durch die Idee der Verwerfung des jüdischen Volkes beeinflusst, wie aus der Kindheitsgeschichte und den Eintragungen des Evangelisten in vorgefundenes Material, z. B. 5, 11 f. 8, 11 f., ersichtlich wird. Ausserdem treten auch bereits 9, 1—8 und 9—13 die Pharisäer in Gegensatz zu Jesus. Ich glaube, ein bestimmter, fester Plan, nach dem Matthäus die Kap. 5—10 zusammengestellt habe, kann nicht nachgewiesen werden, nur so viel lässt sich sagen, dass die Einarbeitungen aus der Redenquelle einen grossen Teil der Differenzen hervorgerufen haben. Ferner schien der Inhalt einiger Geschichten dem Verfasser des ersten Evangeliums passender für einen anderen Zusammenhang. Daneben mag ihn auch, 9, 27—34, der Vorausblick auf später zu Erzählendes (11, 5), geleitet

haben. Vom 10.—14. Kap. beherrscht allerdings seine Darstellung durchaus der Gedanke, die Feindschaft und Unempfänglichkeit des Volkes und seiner Führer gegen die neue Lehre zu schildern.

Gehen wir nun an die Besprechung im Einzelnen heran. Die erste Differenz ist die, dass Matthäus an Stelle des ersten öffentlichen Auftretens Jesu in der Synagoge die Bergpredigt giebt. Er lässt somit Marc. 1. 21 f. weg, dann aber auch 1, 23—27, den Bericht von der Heilung, die Jesus bei diesem ersten Auftreten vollbrachte. Die Bergpredigt kann ich nun nur aus der Redenquelle geflossen denken, sehe sie also als eine Rede an, die Marcus nicht gekannt hat (cf. meine Abhandlung in diesen Jahrbb. 1885, S. 4 ff.). Durch die Einführung der Bergrede sind aber noch andere Aenderungen bedingt. Denn Matthäus braucht nun schon grössere Menschenmengen, die dem neuen Lehrer zuhören. Und so verwendet er Stücke aus der Erzählungsquelle, um bereits vor der ersten grossen Reichspredigt eine Uebersicht über Jesu Wirken zu bieten und es begreiflich zu machen, wie so viel Volk herzuströmte, dem er seine Lehre entwickeln konnte. V. 23 verarbeitet er im Wesentlichen Stoff aus Marc. 1, 39. *περιῆγεν* hat er wahrscheinlich erst statt *ἦλθεν* geschrieben (cf. 9, 35), *ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ* = *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*; *ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* = *εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν*; *κηρύσσειν* haben beide, nur präcisirt Matthäus die Verkündigung als Botschaft des Reiches. Die Angabe, dass Jesus Dämonen ausgetrieben habe, verallgemeinert er dahin, dass Jesus alle Krankheit und alle Schwäche im Volk geheilt habe, um gleich von vornherein ein umfassendes Bild von Jesu Heilthätigkeit zu geben. Den Stoff zu V. 24ᵃ hat er ganz deutlich aus dem Bericht von A, wie er Marc. 1, 28 vorliegt, entlehnt. Nur verallgemeinert er wieder, indem er statt „in die ganze Umgegend von Galiläa“ sagt „in ganz Syrien“. Denn ich glaube auch mit Holtzmann (synopt. Evv. S. 174 und derselbe in Schenkels Bibell. V S. 453 f.) und den meisten Auslegern, dass hier Syrien nicht im engern Sinn, sondern nach römischer Art gebraucht ist. In V. 24ᵇ ist möglicherweise die Erzählung Marc. 3, 10 f. von der Heil-

thätigkeit Jesu verwendet und wieder ausführlicher nach verschiedenen Seiten geschildert. V. 25 = Marc. 3, 7^b und 8. Matthäus schiebt aber nach *Γαλιλαίας* ein *καὶ Δεκαπόλεως* und lässt nachher in der weiteren Aufzählung Idumäa und die Gegenden von Tyrus und Sidon weg. Dass der erste Evangelist die Bergpredigt als Ersatz für das erste Auftreten in der Synagoge angesehen wissen will, geht aus 7, 28 f. deutlich hervor, da er zur Schilderung des Eindruckes der Bergrede auf das Volk Marc. 1, 22 aus der Scene in der Synagoge nimmt.

Matthäus hatte als Einleitung zur Bergpredigt Marc. 1, 39 verwendet, einen Vers, den Marcus zur Schilderung der ersten Reise Jesu nach Galiläa hinein bot. Dementsprechend lässt Matthäus nun aus der Erzählungsquelle auch weg, was diese Reise einleitete und bringt als nächsten Abschnitt die Heilung des Aussätzigen. Dies passt ganz gut, denn die Bergrede ist ausserhalb Kapernaums gehalten, und wie die Erzählungsquelle diese Geschichte als auf der ersten Reise vor der Rückkehr Jesu geschehen denkt, so verwendet sie nun Matthäus, um den Weg vom Berg nach der Stadt auszufüllen (Vergl. Lachmanns Ausgabe des N. T. II, S. XVII. und Holtzmann S. 178). So wird auch die Heilung ausserhalb der Stadt verlegt und nicht in eine Synagoge, wie es bei Marcus den Anschein hat, so dass bei Matthäus die Schwierigkeit, wie der Aussätzige in die Synagoge kommt, wegfällt.

Nun folgt aber bei Matth. 8, 5—13 eine Erzählung, die Heilung des Sohns des Hauptmanns von Kapernaum, welche allen viel Kopfzerbrechen machen muss, die neben der synoptischen Erzählungsquelle eine Reden enthaltende Quelle annehmen, die von Marcus nicht benutzt sei. Denn da Marcus diese Geschichte nicht hat, kann sie nur entweder aus B hergenommen sein, oder aber, wenn sie in A gestanden hat, muss sie Marcus ausgelassen haben.[1]) Weiss benutzt die

1) Es ist doch wohl anzunehmen, dass den Erzählungen der Geschichte bei Matthäus und Lukas, obwohl sie in manchen Punkten stark differiren, eine einzige Quelle zu Grunde gelegen habe. Anders Jahrbb. f. prot. Theol. 1885, S. 5.

hier vorliegende Thatsache sehr geschickt für seine Quellenansicht, indem er seine nach ihm auch vom zweiten Evangelisten herangezogene apostolische Quelle, sich mit auf die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum stützend, neben dem Redestoff Erzählungen enthalten lässt (Jahrbb. f. deutsche Theol. X. S. 329 ff. Matthäusev. S. 22 f.). Und allerdings, wenn diese Erzählung in B gestanden hat, so ist in die Ansicht, dass diese Quelle ausschliesslich Reden, nur bisweilen mit einführenden Angaben über Gelegenheit der Reden enthalten hat, eine Bresche geschossen. Andererseits aber erregt es nicht geringere Bedenken, anzunehmen, die Erzählung sei bei Marcus ausgefallen; weniger deshalb, weil sich nicht ermitteln lässt, an welcher Stelle sie gestanden haben müsse, als weil es schwierig ist, den Grund ausfindig zu machen, warum sie Marcus nicht in sein Evangelium aufgenommen habe. Denn die wenigen Auslassungen von Erzählungsstoff seiner Quelle A, die auf ihn fallen, sind begründet. Was Wittichen (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881 S. 373) zur Erklärung der Auslassung dieser Geschichte beibringt, der triftige Grund sei der, dass bei Matthäus wie bei Lukas diese Erzählung auf den Rückweg von dem Felsberg nach Kapernaum falle, kann nicht befriedigen. Da auch bei Marcus (3, 13) Jesus auf den Berg steigt, würde diese Geschichte gut eine Stelle bei seiner Rückkehr von dem Berge finden. Man könnte denken, dass Marcus, da sich in seinem Evangelium keine Aussprüche über die Verwerfung der Juden finden und er in der ähnlichen Geschichte von der Syrophönicierin 7, 24 ausdrücklich hervorhebt, dass Jesus dort, in der heidnischen Gegend, keine Wirksamkeit anfangen wollte, unsere Erzählung weggelassen habe, weil sie die Heilung eines Nichtjuden berichte. Aber das geht doch nicht an, Marcus ist nicht heidenfeindlich gesinnt. Denn in der erwähnten Geschichte mildert er V. 27 das harte Wort Jesu, indem er schreibt: „lass zuerst die Kinder gesättigt werden", dass heisst doch, dann sollt ihr Heiden auch berücksichtigt werden. Wenn wir aber auch von dem Grunde, weshalb die Erzählung vom Hauptmann im Marcus fehle, absehen und nur fragen, wo sie etwa in der Erzählungsquelle gestanden

haben könne, so habe ich in der erwähnten Abhandlung vorgeführt, was gegen die von verschiedenen Gelehrten vertretene Ansicht spricht, sie sei bei dem zweiten Evangelisten mit der Bergpredigt nach 3, 19[a] ausgefallen. Sie an einer andern Stelle, auch nach 3, 12, ausgefallen zu denken, macht ebenfalls Schwierigkeiten. Wenn aber Wittichen (a. a. O. S. 373 f.) den Nachweis der stilistischen Verwandtschaft unserer Erzählung mit Marcus versucht, so muss derselbe als missglückt bezeichnet werden.

So bleibt denn nichts übrig als die Annahme, dass Matthäus und Lukas die Geschichte in ihrer zweiten Quelle vorgefunden haben. Aeusserlich könnte man eine Stütze dieser Ansicht darin finden, dass das Lukasevangelium die Heilungsgeschichte unmittelbar an die Bergpredigt anschliesst und sie also wahrscheinlich in der Redenquelle auf die Bergpredigt gefolgt sei (vergl. Beyschlag, Theol. Studd. u. Kritt. 1881 S. 608). Aber wenn man sich auch über Anordnung und Gang der Redenquelle nicht allen Aufstellungen Weizsäckers anschliesst, der doch auch (S. 193) anzunehmen scheint, dass die Geschichte vom Hauptmann in der Quelle nahe bei der Bergrede gestanden habe, so bleibt die Sache trotzdem sehr schwierig. Es ist ja möglich, dass diese Erzählung schon frühe der Redensammlung beigefügt worden war, um den Spruch Matth. 8, 11 f. zu erläutern, aber man kann Bedenken haben, ob diese Verse in der Sammlung ursprünglich gleich hinter der Bergrede gestanden haben. Denn den Spruch Matth. 7, 22 f., der inhaltlich mit unserm verwandt ist, hat wahrscheinlich erst der erste Evangelist in die Bergrede aufgenommen, die Verse haben aber wohl in der Gerichtsrede Luk. 13, 23—30 ihre eigentliche Stellung. Und im Lukas kann der Ausspruch über die Aufnahme der Heiden aus allen Weltgegenden in das Reich 13, 28 f. auch erst später in die Gerichtsrede aufgenommen sein, da der bei Lukas vorangehende Stoff nicht ursprünglich von der Verwerfung des jüdischen Volkes handelt. Der Spruch ist demnach möglicherweise fahrendes Gut gewesen und von dem ersten und dritten Evangelisten in verschiedener Weise verwendet worden. Also ist die Annahme nicht ausgeschlossen,

dass erst Matthäus die Verbindung zwischen der Geschichte mit dem Hauptmann und unserm Spruch hergestellt und dem Abschnitt den Platz, den er jetzt hat, angewiesen hat, vielleicht in Erinnerung an das Wort 7, 22 f., das er der Bergpredigt einverleibte. Wenn nun aber auch Lukas unsere Erzählung unmittelbar an die Bergpredigt anfügt, so liegt möglicherweise darin kein grosses Beweismittel, weil wir bei ihm 7, 1—8, 3 eine Einschaltung haben und er mithin die Stoffe dazu frei verwendet haben kann. Es lässt sich auch die Vermuthung aussprechen, dass die Angabe, Jesus sei nach Kapernaum hineingegangen, mit der nach Matthäus wie nach Lukas die Geschichte beginnt, beide unabhängig von einander zu der Verbindung, die sie derselben gegeben haben, bestimmte.

Nun liesse sich erwarten, dass Matthäus mit den Marc. 2 erzählten Begebenheiten fortführe. Der Geschichte vom Hauptmann zufolge befindet sich Jesus aber in Kapernaum und der Evangelist hat auch noch Stoff aus dem im ersten Kapitel des Marcus Erzählten nachzutragen, die Heilung der Schwiegermutter Petri und die Nachricht, dass Jesus an dem Abend viele Kranke geheilt habe. Das thut er V. 14—16 und schliesst mit dem von ihm erst zugesetzten Prophetenwort ab, V. 17. Jetzt befindet sich aber nach seiner Darstellung Jesus immer noch in Kapernaum, er kann also mit Marc. 2 jetzt auch noch nicht fortfahren, und so wendet er sich nun dem nächsten grösseren Ausfluge Jesu aus Kapernaum zu, Mr. 4, 35. Dazu mag ihn, nach der mir sehr einleuchtenden Vermuthung Wilkes (Der Urevangelist S. 628), mit der Umstand bestimmt haben, dass auch in der Quelle nach der Heilung von Petri Schwiegermutter und den anderen zahlreichen Heilungen eine Abreise Jesu erfolgte. Entschiedenen Widerspruch aber fordert die Ansicht Weiss' heraus, welcher schreibt (Matthäusev. S. 10): „Da aber unter den Heilungen in Simons Haus insbesondere auch der Dämonischen gedacht war, die Jesus durch Austreiben der bösen Geister heilte (Matth. 8, 16 = Marc. 1, 32—34) so lässt er nun als Exempel dieser Heilungsart die berühmteste derartige Dämonenaustreibung folgen, welche bei

Marcus erst viel später erzählt wird (8, 18—34). Da diese nun bei Gelegenheit einer Expedition an das östliche Ufer des Genezarethsees erfolgte, so tritt diese an die Stelle der ersten Rundreise von Kapernaum aus (Marc. 1, 35—45)". Schon aus dem Schluss von V. 16 *καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν* geht hervor, dass der Evangelist nicht eine einzige Art von Heilungen besonders betonen will. Dass aber hier nichts anderes als eine allgemeine Schilderung von Jesu Heilthätigkeit beabsichtigt ist, lässt sich mit Sicherheit aus dem erst von Matthäus hinzugefügten Jesaiaworte entnehmen. Wenn daher die Besessenen besonders genannt sind, so ist das nur eine Angabe der Quelle, die Matthäus hat stehen lassen, auf die er aber keinen Ton legt, um nachher wieder daran anzuknüpfen.

Bevor aber Matthäus die Ueberfahrt an das jenseitige Ufer erzählt, bringt er aus B den Bericht über die Anfrage eines Schriftgelehrten und eines andern der Jünger. Lukas hat den Abschnitt im Reisebericht 9, 57—60 und kennt noch einen dritten Fall V. 61 f., den Matthäus nicht hat. Der Grund, weshalb der erste Evangelist das Stück hier hineinarbeitet, liegt vielleicht in den Worten *ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ* V. 19 verglichen mit *ἀπελθεῖν* V. 18, ist also ein lexicalischer.

Nach der Erzählung von der Austreibung der Dämonen in Gadara, nach welcher auch in der Quelle A die Rückkehr Jesu nach Kapernaum berichtet wurde, greift nun aber Matthäus auf die Rückkehr Marc. 2, 1 zurück, um nun die hier sich anschliessenden Geschichten einzubringen. Er verfolgt den Gang der Quelle bis zu dem Wort Jesu von dem Lappen und den Schläuchen (9, 2—17), verlässt denselben aber nun und fügt die in der Marcusquelle auf die zweite Rückkehr folgende Erzählung von des Archon Tochter und der blutflüssigen Frau an. Er schliesst also zunächst aus das Stück, welches das Aehrenraufen am Sabbat, die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand, den Anschlag auf sein Leben und die zahlreichen Heilungen umfasste, bringt aber den ganzen Abschnitt, mit einem Prophetenwort abschliessend, zu Beginn des 12. Kapitels. Es liesse sich der

Anlass, der ihn dazu bewog, in einer Beeinflussung durch seine zweite Quelle finden, aus der er ja in der Umgebung der Stelle, an die er den Abschnitt setzt, viel verwendet hat. Darauf scheint auch hinzudeuten, wenn wir jetzt von 12, 5—7 absehen, dass er 12, 11 die Parallele mit dem Schaf, das an einem Sabbat in eine Grube gefallen sei und das man trotz des Feiertages herausziehe und auch die Fassung der Frage 12, 10[b] jedenfalls aus der Redenquelle hat, wie sich aus der Vergleichung mit Luk. 14, 3 f. ergiebt. Aber es würde schwierig sein, den Nachweis zu führen, dass dann auch der Abschnitt diese Stellung schon in B eingenommen habe, und nur so wäre mit einer solchen Annahme gedient. Wir haben doch wohl in den zur Verhandlung stehenden Erzählungen nur eine der oben aufgezählten Gruppen aus der Quelle A zu erblicken, die Matthäus als kleines Ganze hat stehen lassen, aber in einen von der Quelle abweichenden Zusammenhang einarbeitete und durch eigne Zuthaten und Zuthaten aus der Redenquelle bereicherte. Der Grund aber, warum er dem Abschnitt seine Stellung erst hier anwies, liegt wahrscheinlich in der Angabe V. 14, dass die Pharisäer sich berathen, wie sie ihn tödten könnten. Da der Evangelist die ausgesprochene Absicht hat, in dem ganzen Theile die Verwerfung Jesu durch das jüdische Volk zu zeigen, so war die Erzählung mit einem solchen Abschluss sehr geeignet zur Verwendung, geeigneter als in dem vorhergehenden, wo der verarbeitete Stoff diesen Plan noch nicht so sehr hervortreten lässt.

Mit den Matth. 9, 27—34 folgenden Geschichten von der Heilung der zwei Blinden und des *κωφὸς δαιμονιζόμενος*, von denen die erste in den synoptischen Evangelien keine Parallele hat, sind wir am Ende dieses Abschnittes angekommen. Die Frage, in wie weit hier Matthäus von seiner Quelle oder seinen Quellen abhängig ist, stellen wir jetzt zurück, um sie ein andermal zu erörtern. Jedenfalls bin aber auch ich hinsichtlich der beiden Erzählungen der Ansicht, dass sie der erste Evangelist hierher gesetzt hat, um das Bild der Heilthätigkeit Jesu zu vervollständigen. Denn 11, 5 *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν . . . κωφοὶ*

ἀκούουσιν und 10, 25 *τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν* weisen auf die hier gegebene Schilderung zurück.

Den mit 9, 35 beginnenden neuen Haupttheil leitet eine ganz an 4, 23 erinnernde allgemeine Schilderung ein, V. 35, in die der Evangelist nur im Anfang aus A Marc. 6, 6 hineinarbeitet. Zu V. 36 ist Marc. 6, 34 verwendet und V. 37 f. enthält die Einleitung der Instructionsrede aus der Redenquelle, cfr. Luk. 10, 2. Matth. 10, 1 stammt wieder aus der Marcusquelle, cfr. Marc. 6, 7, nur fügt Matthäus noch die Formel an *καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν*. Hierauf folgt V. 2—4 die Aufzählung der Namen der Jünger, V. 5—42 die Aussendungsrede und 11, 1 wieder ein abschliessender Vers. Die nun sich anreihenden Abschnitte sind in Kap. 11 die Gesandtschaft des Täufers an Jesus, die Antwort des letzteren und weitere Reden über die galiläischen Städte und seine Stellung zu seinem himmlischen Vater und den Menschen, Kap. 12 die beiden Sabbatverletzungen, Jesu stille Wunderwirksamkeit, die Streitrede gegen die Beelzebulbeschuldigung, die Zeichenforderung und die Aufforderung seiner Verwandten, herauszukommen. In Kap. 13 folgt die Parabelsammlung und die Erzählung von der ungünstigen Aufnahme Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth. Dann schliesst der zweite Haupttheil damit, dass das Urtheil des Herodes über Jesus und die Hinrichtung des Täufers erzählt wird.

In der Beurtheilung der Anordnung dieses Theiles liegen die Verhältnisse wesentlich einfacher als im ersten Theil. Die Stellung der einzelnen Abschnitte ist hier neben der Einwirkung des Grundgedankens, die Verwerfung Jesu vorzuführen, durch die Art der bisherigen Benutzung der Erzählungsquelle und durch das Bestreben, auch das aus der Redenquelle Passende zu verwenden, bedingt. Eine hervortretende Differenz ist die, dass das Jüngerverzeichniss und die Aussendung zusammen gegeben und die Rückkehr der Apostel nicht berichtet wird — denn 14, 12 sind ja zu *ἀπήγγειλαν* die Johannesjünger Subjekt — während in der Marcusquelle diese drei Stadien der Entwickelung getrennt erwähnt waren. Cf. Marc. 3, 13 ff.; 6, 7 ff.; 6, 30. Luk. 6, 13 ff.; 9, 1 ff.; 9, 10. Matthäus hatte im vorigen Theil

aus zwei verschiedenen Abschnitten der Quelle erzählt, einmal bis zu Marc. 2, 22, dann bis zu 5, 43. Das Stück Marc. 2, 23—3, 12 hatte er sich mit Ausnahme von Marc. 3, 7ᵇ und 8, dessen Inhalt früher gebracht war und Marc. 3, 9, welchen Vers er nicht hat, für einen späteren Ort aufgespart; ebenso Jesu Auftreten in Nazareth, und zwar weil in beiden Abschnitten die Verwerfung Jesu recht charakteristisch hervortrat. So steht ihm nur zur Verwendung einerseits die Apostelwahl Marc. 3, 13 ff., andererseits die Aussendungsrede Marc. 6, 6 ff. Und dies beides combinirt er denn. Nur haben wir als Grundstock der Instructionsrede nicht den Bericht von A anzunehmen, sondern da Marc. 6, 8—11 = Luk. 9, 3—5 und da die Rede Matth. 10 ihre Parallele an Lukas 10, 1—12 hat, schliesst Weizsäcker mit Recht (S. 160), dass beim ersten Evangelisten ein Stück der Redensammlung zu Grunde liegt, welches der Erzählung des ersten Evangeliums parallel lief. Marc. 6, 14 ff. schloss sich ein Bericht an, in dem von Johannes des Täufers Tod erzählt war. Da aber Matthäus in seiner Redenquelle einen Abschnitt hatte, der vor diese Zeit fällt und auch von Johannes dem Täufer handelt, die Sendung desselben aus dem Gefängniss zu Jesus, so setzt er nun diese erst hierher und schliesst noch weitere Redegruppen an. Damit schneidet er sich die Möglichkeit ab, dem Bericht der Quelle A zufolge die Rückkehr der Jünger zu erzählen. Dann kommt 12, 1—21 ein Abschnitt, mit dem sich Matthäus wieder zu dem zurückwendet, was Marc. 3 aus der Erzählungsquelle berichtet war, deren weiterer Gang im Folgenden wieder für ihn von Einfluss ist. Weizsäcker hat (a. a. O. S. 47 ff.) verschiedene Bedenken gegen die Ursprünglichkeit der Beelzebulrede, wie wir sie Marc. 3, 22 ff. lesen, in der Marcusquelle erhoben. Ob er damit im Recht ist, lassen wir jetzt dahingestellt sein; jedenfalls hat schon in der Quelle eine Angabe über die Beelzebulbeschuldigung gestanden. Stofflich nimmt nun also Matthäus die Erzählungsquelle auf, er zieht aber wieder die Fassung des Berichts vor, wie er ihn in seiner andern Quelle fand. Dass er in diesem Abschnitt B zu Grunde legte, ergiebt sich für mich aus der Vergleichung

mit dem parallelen Abschnitt Luk. 11 im Reisebericht und aus der übereinstimmenden Anschliessung der Zeichenforderung beim ersten und dritten Evangelisten. Die Zeichenforderung aus A hat Matthäus 16, 1—4 = Marc. 8, 11 f. (Vergl. auch Beyschlag, theol. Studd. u. Kritt. 1881 S. 576 f.) Also im 12. Kap. ist sie aus einer andern Quelle. Demnach haben wohl in der Redenquelle die beiden Abschnitte neben einander gestanden, und Matthäus wie Lukas haben sie als zusammengehöriges Ganze verarbeitet. Nun nimmt Matthäus wieder aus A die Erzählung von dem Kommen von Jesu Mutter und Brüdern, dann folgt die Sammlung der Gleichnisse. Hierauf schliesst er den Abschnitt von Jesu Auftreten in Nazareth an, weil 4, 35—5, 43 vorweggenommen war und endigt mit der Erzählung von Herodes, die aber bei ihm den Charakter der Episode verloren hat und als fortlaufende Geschichtserzählung erscheint, weil er den Bericht aus der Quelle Marc. 6, 30 in Folge der abweichenden Anordnung des Ganzen falsch verwendet.

I. Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

Matth. 8, 14. 15. Marc. 1, 29 — 31. Luk. 4, 38. 39.

Matthäus hat unsere Geschichte erst in einem von ihm selbst geschaffenen Zusammenhang verwendet, dem zufolge er die Angabe, dass Jesus die Synagoge verlässt, nicht brauchen konnte. Marcus aber, dem Lukas folgt, bietet sie in der Reihenfolge seiner synoptischen Quelle A. Die Grundlage der Darstellung des Lukas ist der kanonische Marcus. Dies geht erstens aus den Worten *πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος* Luk. 4, 38 hervor. Denn Weiss (Marcusev. S. 66) macht richtig darauf aufmerksam, dass bei Lukas das Motiv für die Wiederholung des *τοῦ Σίμωνος* fehle, dass er *αὐτοῦ* wie Matthäus geschrieben haben würde, nachdem er die Worte Marc. 1, 29 *καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* weggelassen habe. Zweitens ist für die Frage nach der Quelle des Lukas charakteristisch, dass er V. 38[b] und 39 im Aufbau seiner Erzählung sich an Marcus anschliesst.

Bei Matthäus wird berichtet, dass Jesus, als er nach seinem Eintritt in das Haus des Petrus die Schwiegermutter desselben liegend und fieberkrank sah, ihre Hand ergriff, worauf sie das Fieber verliess. Marcus erzählt 1) die Thatsache, dass die Schwiegermutter des Simon fieberkrank dalag, 2) dass sie sofort ihm von ihr sagen, 3) dass er hinzutrat. Aehnlich hat Lukas 1) die Schwiegermutter Simons war mit starkem Fieber behaftet, 2) sie bitten ihn betreffs ihrer, 3) er tritt zu ihren Häupten. Also beide erzählen ausführlicher als Matthäus und stimmen in ihrer Darstelluug Matthäus gegenüber ziemlich überein. Drittens lassen sich auch Luk. 4, 38[a] *Σίμωνος*, welches Wort Lukas mit Marcus gegenüber *Πέτρος* bei Matthäus bietet und vielleicht der Schluss von Luk. V 39 anführen, wo der zweite und dritte Evangelist statt *αὐτῷ* des Matthäus *αὐτοῖς* schreiben. Gegenüber diesen Uebereinstimmungen kann es nicht von Belang sein, wenn Matthäus und Lukas in einem Punkte gegen Marcus zusammentreffen. In *ἀναστᾶσα* Luk. 4, 39 könnte man nämlich *ἠγέρθη* Matth. 8, 15 wiedergegeben finden. Die Aehnlichkeit des Ausdrucks würde dann durch die Quelle A vermittelt sein.

Den ursprünglichen Text dieser Erzählung kann ich aber nicht mit Weiss (Marcusev. S. 66) bei Marcus finden, welchen nicht nur Lukas, sondern auch Matthäus reflektirend bearbeitet habe. Matthäus soll weggelassen haben, was für den Fortschritt der Erzählung kein Interesse habe, so dass in wenig anschaulicher Weise Jesus, sobald er das Haus betrete, die Schwiegermutter fieberkrank daliegen sehe. Ferner soll Matthäus in seiner Weise den Hergang der Heilung näher zu veranschaulichen suchen. Er lasse sie nach Analogie von 8, 3 durch die Berührung der Hand vollziehen, was nur durch das *κρατήσας τῆς χειρός* bei Marcus veranlasst sein könne, da man sonst nicht einsehe, warum gerade die Hand berührt werde, um das Fieber zu vertreiben. Allein es erscheint mir als ein in den meisten Fällen durchzuführender Grundsatz der Kritik bei den Erzählungen namentlich wunderbaren Charakters in unseren Evangelien, die schlichteren und einfacheren Darstellungen immer als die relativ älteren anzusehen, die ausgeführteren,

weiter ausmalenden als die fortgebildeten, da es eine allgemeine Erfahrung ist, dass besonders wunderbare Erzählungen, wenn sie weiter berichtet werden, ausgeführt und womöglich gesteigert, nicht aber vereinfacht werden. Wenden wir diesen Satz auf unsere Erzählung an, in der uns ja auch von einer wunderbaren Heilung berichtet wird, so müssen wir dem Matthäus den Vorzug vor Marcus geben. Weiss findet bei dem ersten Evangelisten geringe Anschaulichkeit V. 14, aber warum kann Jesus bei seinem Eintreten in die Wohnung nicht die Kranke haben liegen sehen. Indess ist es immer möglich, dass den zweiten Evangelisten ähnliche Erwägungen bewogen haben, den kurzen Text des Matthäus zu erweitern, viel eher als dass Matthäus, wenn er den Text des Marcus vor sich gehabt hätte, ihn ohne rechten ersichtlichen Grund in die knappere Form gebracht hätte. Auch in dem zweiten von Weiss zur Stützung seiner Ansicht hervorgehobenen Moment finde ich vielmehr eine Steigerung des Vorganges bei Marcus. Matthäus lässt die Heilung dadurch geschehen, dass Jesus die Hand der Kranken ergreift, Marcus aber erzählt, Jesus richtet die Kranke auf, indem er sie bei der Hand ergreift. Nun sagt Weiss, nur in Verbindung mit dem Aufrichten liege es, dass mit dem Ergreifen der Hand der Kranken das Gefühl der Genesung wiederkehre, Matthäus aber lasse nur nach Analogie von 8, 3 auch hier die Heilung durch Anrühren vermittelt sein. Allein aus 8, 3 und den fast vollständig übereinstimmenden Parallelen bei Marcus und Lukas sehen wir ja, dass Jesus schon durch Berühren in Verbindung mit dem Machtwort, ich will, sei rein, im Stande war, dem Aussätzigen seine Gesundheit wiederzugeben. So kann er auch hier gerade nach der ursprünglichen Quelle mit seiner übergewaltigen Persönlichkeit nur durch Berührung der Kranken das Fieber gebannt haben. (Zu vergleichen sind auch Matth. 9, 29 und 20, 34 mit Marc. 8, 22; auch Marc. 9, 27 par.). Marcus aber steigert, indem er die Kranke von Jesus aufgerichtet werden lässt. Betreffs des *αὐτῷ* Matth. 8, 15 ist Weiss' Vermuthung möglicherweise richtig, es kann aber auch sein, dass Matthäus ohne Reflexion den Singular geschrieben oder derselbe schon in der Quelle gestanden hat.

Es liesse sich nämlich darüber streiten, ob nicht Marcus die Worte 1, 29 *καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* erst zugesetzt habe. Wenn sie auch Lukas nicht bringt, da er die Berufung des Jakobus und Johannes erst im 5. Kapitel erzählt, so geht doch bei Marcus' von 1, 16 an die Erzählung nicht ununterbrochen fort. Weiss sagt selbst (Marcusev. S. 59), dass die Berufung der beiden ersten Jüngerpaare an einem Wochentage stattgefunden haben müsse. Von einem direkten Zusammenhang der Berufung und unserer Heilung, die nach der Darstellung schon der Quelle A an einem Sabbat geschehen ist, kann daher wohl nicht geredet werden. Die Jünger werden auch, als er in die Synagoge geht, 1, 21, nicht als in seinem Gefolge befindlich erwähnt. Die Hand des Evangelisten zeigt sich ebenfalls in der Zusetzung des *εὐθύς* V. 29 u. V. 30, welches auch nach Weiss (S. 27) der Schreibweise des Marcus angehört. Das *ἠγέρθη* der Quelle bringt er am Ende von V. 31 nicht, weil er es am Anfang des Verses in *ἤγειρεν* verwendet hatte.

Wir sind nun so weit gekommen, dass wir die Aenderungen besprechen können, die der kanonische Lukas mit dem Texte, den er vorfand, vorgenommen hat. Von erheblicheren Abänderungen sind folgende zu nennen: Statt *εὐθὺς . . . ἐξελθὼν ἦλθεν* seiner Quelle, des Marcus, schreibt er *ἀναστὰς εἰς ἦλθεν*. Dann erwähnt er nicht, dass die Schwiegermutter Simons darniederlag, ersetzt aber den Zug dadurch, dass er das Fieber als gross bezeichnet. Die Wendung *ἦν συνεχομένη* ist ihm ebenfalls zuzuweisen. Sie erzählen nach ihm ferner Jesus nicht von der Krankheit, sondern sie bitten ihn betreffs ihrer. V. 39 hat Lukas viel geändert. Bei ihm geht die Heilung dadurch vor sich, dass Jesus zu Häupten der Kranken tritt und das Fieber bedroht. *παραχρῆμα* ist auch eine Zuthat von ihm. Mit *ἀναστᾶσα* giebt er *ἠγέρθη* der Quelle wieder, nur periodisirt er, indem er das Partic. setzt. Wir lassen nun den Text der Verse folgen, die Abänderungen des Lukas gesperrt gedruckt: 38 *ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰςῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος. πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς.* 39 *καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς*

ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ, καὶ ἀφῆκεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς.

II. Die Krankenheilungen am Abend.

Matth. 8, 16. Marc. 1, 32—34. Luk. 4, 40 f.

Nun schliesst sich bei allen drei Evangelisten ein Bericht von Jesu Wunderthätigkeit am Abend desselben Tages an. Die Erzählung des Matthäus ist knapper und kürzer, nur fügt er selbständig am Schluss das Prophetenwort hinzu. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass, wenn auch die Darstellung des Matthäus nicht durchweg mehr ursprünglich ist, er doch der Quelle näher steht, als Marcus. Die Art, wie der zweite Evangelist diese Verse wiedergiebt, zeigt deutlich seine Darstellungsweise. Den strengen Beweis dieser Behauptung zu führen, ist jetzt, wo wir am Anfang der Abhandlung stehen, nicht möglich; dass wir aber nicht irren, wird sich im weiteren Fortgang unserer Untersuchung zeigen, wenn wir eine Reihe Analogien gewonnen haben.

In der einleitenden Zeitangabe hat Marcus über Matthäus hinaus die Worte ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος. Er giebt also eine doppelte Bestimmung der Zeit. Weiss findet darin den Ausdruck der Quelle wieder, welchen Matthäus abgeändert habe. Er schreibt zur Erklärung des Marcustextes (Marcusev. S. 66): „Die Zeitbestimmung soll zugleich motiviren, woher dieser plötzliche Wechsel der Scene eintritt. Daher genügt nicht, dass es Abend geworden; es muss hinzugefügt werden, dass der Abend gemeint ist, der mit Sonnenuntergang beginnt. Damit nämlich war der Sabbat (V. 21) vergangen und die Sabbatruhe hindert nun die Stadtbewohner nicht mehr, ihre Kranken zu ihm zu bringen.“ Dass die Heilungen auf den Abend verlegt sind, weil es erst dann, nach Ablauf des Sabbats, erlaubt war, die Kranken zur Heilung zu ihm zu bringen, ist jedenfalls richtig. Bei Matthäus ist nicht ersichtlich, warum die Leute erst abends die Kranken bringen, weil bei ihm die Scene nicht an einem Sabbat spielt. Aber das ist für unsre Frage von keinem Belang. Matthäus hat der Geschichte einen Platz in anderm Zusammenhang angewiesen, als sie in der Quelle inne hatte.

Dabei ist es an und für sich ebensogut möglich, dass er in der Quelle nur ὀψίας δὲ γενομένης vorfand und beibehielt, als dass er die ausführlichere Wendung, wie sie Marcus erhalten, kürzte. Es ist mir aber unmöglich zu verstehen, aus welchem Grunde die Angabe, es sei Abend geworden, nicht genügt habe, sondern hinzugefügt werden musste, dass der Abend gemeint sei, der mit Sonnenuntergang beginne. Nachdem es Abend geworden war, war eben die Sonne untergegangen, das ist doch etwas ganz Selbstverständliches. Ein neues Moment tritt mit ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος nicht ein. Und die Leser, für die das Marcusevangelium berechnet ist, waren nicht so vertraut mit jüdischer Sitte, dass sie in den Worten eine Anspielung auf die Beendigung des Sabbats mit Sonnenuntergang sofort verstanden hätten. Ich kann in dem zweiten Theile der Zeitbestimmung nur eine Eigenthümlichkeit in der Schreibweise des Marcus erblicken, der, wie wir bald an hinreichenden Beispielen sehen werden, oft umständlich schildert und ausmalt.

Wenn Matthäus προσήνεγκαν αὐτῷ gegenüber ἔφερον πρὸς αὐτόν des Marcus hat, so ist das allerdings wohl eine Aenderung von ihm. Denn προσφέρειν findet sich bei ihm viel häufiger als bei den andern beiden Synoptikern, dazu an Stellen, die er entweder selbst geschrieben, oder aber überarbeitet hat, z. B. 2, 11; 4, 24; 12, 22.

Nun kommt aber wieder eine grössere Differenz. Nach Matthäus wird erzählt, dass man viele Dämonische zu ihm brachte und er die Geister durch das Wort austrieb, dann dass er alle Kranken heilte; von den Kranken ist aber nicht ausdrücklich berichtet, dass man sie zu ihm gebracht hat, sondern wir erfahren nur die Thatsache ihrer Heilung. Bei Marcus aber heisst es, sie brachten zu ihm alle Kranken und die Dämonischen. Dann schildert V. 33, den Matthäus nicht kennt, dass die ganze Stadt an der Thür versammelt war. Und nun geht es weiter: „Und er heilte viele, die krank waren an verschiedenen Krankheiten und trieb viele Dämonen aus, und er liess die Dämonen nicht reden, denn sie kannten ihn.“ Es fällt zunächst bei Marcus auf, dass man alle Kranken und die Dämonischen zu ihm bringt und

er nur viele heilt. Doch ist das nur eine scheinbare Sonderbarkeit. Man hat aber nicht zu erklären, die Tageszeit habe nicht mehr ausgereicht, um aller Begehren zu befriedigen, und der Fortgang der Erzählung setze ja auch ausdrücklich voraus, dass noch viele Seelen hilfsbedürftig blieben (Weiss), sondern der Evangelist will sagen, man bringt alle Kranken, die man hat, zu dem grossen Wunderthäter, und er setzt voraus, dass sie auch alle geheilt werden, so dass also die Heilungen, die Jesus an jenem Abend vollbrachte, viele an Zahl wurden (ähnlich Keil, Comment. über die Evv. des Marcus und Lukas S. 29). Nun aber tritt wieder die Frage an uns heran, hat Matthäus gekürzt, oder hat Marcus ausgeschmückt. Es könnte bestechen, wenn Weiss ausführt, es sei dem Matthäus hauptsächlich auf die V. 17 angeknüpfte Nachweisung einer Weissagungserfüllung angekommen, und dazu habe er den Marcustext stark gekürzt. Dadurch entstehe aber die Unebenheit, dass zuerst nur von Dämonischen die Rede sei, weil ihm diese Art von Kranken, von deren Heilung er noch kein Beispiel gegeben habe, besonders wichtig gewesen sei, dass dann aber mit Marcus auch von anderen Kranken erzählt werde, die er geheilt habe, weil nur daran die folgende Weissagung sich anschliesse. Indessen genauer zugesehen verhält sich die Sache doch etwas anders. Es braucht nicht allzusehr betont zu werden, dass 4, 24 allerdings bereits von der Heilung Dämonischer erzählt wird, denn dort ist der Bericht summarisch; aber es darf auch hier nicht gesagt werden, dass dem Matthäus diese Art Kranker besonders wichtig gewesen sei, denn er hat ja die Heilungsgeschichte Marc. 1, 23—26 von dem Mann mit dem unreinen Geiste ausgelassen, und überdies ist der Bericht hier auch ziemlich knapp und kurz und erweckt nicht den Anschein, als ob auf denselben ein grosses Gewicht gelegt sei. Ferner aber, hätte wohl wirklich Matthäus, da es ihm auf die Weissagung V. 17 ankam, die Angabe, dass sie viele oder alle Kranken zu ihm brachten, gestrichen, wo sie ihm doch so gut gepasst hätte, da er an die Heilung aller dieser Kranken das Prophetenwort angeknüpft hat? Ich sollte meinen, dann würde er eher bei der

Erzählung von der Heilung der Dämonischen gekürzt haben. Und diese Möglichkeit muss auch offen gelassen werden. Ich bin zwar sehr geneigt, zu vermuthen, dass Matthäus nach der Quelle *λόγῳ* geschrieben und Marcus und Lukas diese Angabe weggelassen haben. Auch *δαιμόνια* bei Marcus sieht gegenüber *τὰ πνεύματα* bei Matthäus eher als eine an *δαιμονιζομένους* conformirende Correctur des zweiten Evangelisten aus. Aber wenn sich auch keine bestimmte Entscheidung treffen lässt, so kann Matthäus doch die nähere Bestimmung, dass Jesus die Dämonen nicht habe reden lassen, weil sie ihn kannten, gestrichen haben.

Während sich also der Grund, weshalb Matthäus die Nachricht von dem Herbeibringen aller Kranken ausgelassen haben sollte, als nicht stichhaltig erwiesen hat, deutet gerade die Fassung des Marcus auf eine Correctur hin. Es hat etwas eintöniges, dass bei dem zweiten Evangelisten V. 32 und V. 34 der Ausdruck in ähnlicher Weise wiederkehrt (*πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους* und *πολλοὺς κακῶς ἔχοντας . . . καὶ δαιμόνια πολλά*). Solche Wiederholungen werden wir öfter finden, wie 2, 6 und 8 die dreifache Wiederkehr des *διαλογίζεσθαι*; 2, 15 *ἦσαν γὰρ πολλοί* nach schon vorausgegangenem *πολλοί*; 2, 19 *μὴ δύνανται . . . νηστεύειν* und *οὐ δύνανται νηστεύειν* u. s. w., und darin verräth sich eine Eigenthümlichkeit des Stiles des Marcus. An unserer Stelle gestaltet er aber um, indem er *πάντας* vorausnimmt und nachher von vielen spricht. *ποικίλαις νόσοις* ist nun wohl auch ein Zusatz von ihm. Zuletzt V. 33 mit der hyperbolischen Angabe, dass die ganze Stadt an der Thür versammelt war, verräth wie 1, 45 und 2, 2, Verse, welche, wie wir gleich sehen werden, auch erst vom kanonischen Marcus zugesetzt worden sind, schon hier das Bestreben, grosse Volksmengen in seine Umgebung einzuführen. Er wird also auch diesen Vers dem Bericht, den er vorfand, eingefügt haben.

Gehen wir nun zu Lukas über, so lässt sich nicht entscheiden, ob seiner Darstellung nur Marcus zu Grunde liegt, oder ob nicht auch in einigen Punkten die Erzählungsquelle von Einfluss auf ihn gewesen ist. Es liesse sich daran denken,

die Wendungen *πάντες ὅσοι* V. 40 und *ἀπὸ πολλῶν* V. 41 und überhaupt die Nachricht, dass er alle Kranken und viele Dämonische geheilt habe, als Reminiscenz an die Quelle zu erklären, aber immerhin ist es auch möglich, dass er nur den Marcustext umgestaltet, da er das Bringen und Geheiltwerden aller Kranken zusammenfasst und das Herbeischaffen der Dämonischen nicht ausdrücklich erwähnt. Denn Marcus hat ja auch V. 32 nicht *πάντας τοὺς δαιμονιζομένους*, sondern nur *τοὺς δαιμονιζομένους*, wohl aber V. 34 *δαιμόνια πολλά.* Im Einzelnen aber erinnert seine Fassung nicht sehr an die des Marcus. In *δύνοντος τοῦ ἡλίου* nimmt er nur die zweite Hälfte des Ausdrucks des Marcus herüber, der gen. absol. weist aber noch auf die Fassung in der ersten Hälfte bei Marcus hin. Dann verwendet er noch *νόσοις ποικίλαις* aus V. 34 des Marcus und behält *πρὸς αὐτόν* bei, ebenso *ἐθεράπευεν,* wo er nur das Imperfectum schreibt; V. 41 *καὶ δαιμόνια* und *οὐκ . . . λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν.* Das Bedrohen erinnert an V. 39, wo er es auch selbst zugesetzt hatte und an V. 35. Sein Text gestaltet sich also so: 40 *δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου πάντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν· ὁ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς·* 41 *ἐξήρχοντο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κραυγάζοντα καὶ λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. καὶ ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι.*

III. Heilung eines Aussätzigen.

Matthäus 8, 1—4. Marcus 1, 40—45. Lukas 5, 12—16.

Die Ausführungen Simons' (Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt S. 31 f.), dass die Matthäusdarstellung den Eindruck einer secundären mache, haben mich nicht überzeugt, sondern das Urtheil Weiss', dass die Urrelation dieses Abschnittes bei Matthäus im Wesentlichen erhalten sei, scheint auch mir richtig zu sein, und ich verweise über diesen Punkt auf seine Ausführungen

Marcusevangelium S. 72 ff., da ich im Ganzen mit denselben einverstanden bin. Nach meiner Quellenansicht muss ich nur die Erzählung nicht der Redenquelle, sondern der Quelle A zuweisen. In einem Punkte aber, in der Auslegung von V. 43 des Marcus, bin ich anderer Meinung als Weiss. Seinem besonderen Standpunkt in der Evangelienkritik zufolge meint er (Matthäusev. S. 254) nämlich, Matthäus schreibe 9, 30 f. offenbar in Erinnerung an die Art, wie Marcus bei unserer Heilungsgeschichte diese Weise Jesu geschildert habe. Ich glaube aber, dass diese Stelle des Matthäus, welcher nach meiner Ansicht darin dem Marcus gar nicht hat folgen können, uns den Schlüssel zum rechten Verständniss des Einschiebsels bei Marcus giebt (vergl. Keil, Comment. über die Evv. des Marcus und des Lukas S. 29). Jesus hat den eben Geheilten nicht „angezürnt", weil derselbe die gesetzlichen Schranken, die seinem Verkehr mit den Gesunden gesteckt waren, durchbrochen hatte und Jesus doch diese Schranken mit aller Strenge gewahrt wissen will. Wenn Marcus das hätte sagen wollen, so hätte er es wohl etwas deutlicher ausgedrückt, denn in diesem Verhalten des Aussätzigen den Grund des Zornes Jesu zu finden, ist eine Annahme, die gewiss nicht auf der Hand liegt, es müsste denn sein, dass man der überscharfsinnigen Bemerkung Weiss' beitrete, aus dem *ἐξέβαλεν* sei klar, dass der Kranke von dem ansteckenden Aussatze noch nicht gereinigt gewesen sei. Marcus habe diesen Zusatz gegeben, weil er aus den Lehrvorträgen des Petrus erfahren habe, dass durch die Berührung und das Machtwort Jesu der Heilprozess erst eingeleitet sei und sich allmählich auf dem Weg zum Priester vollzogen habe. Nein, weil bei *ἐμβριμησάμενος* nicht direkt angegeben steht, warum Jesus ernstlich auf ihn einspricht, hat nach Marcus' Ansicht der Text genügenden Aufschluss gegeben und das *ἐμβριμήσασθαι* bezieht sich auf das im folgenden Verse gegebene Verbot *ὅρα, μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς*. Nun hat aber Weiss offenbar auch das *ἐξέβαλεν αὐτόν* in seiner Ansicht bestärkt. Jedoch glaube ich, Matthäus 9, 38 *ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ* ist ein Beleg dafür, dass wir hier über-

setzen dürfen: er schickte ihn fort. Wir müssen zugeben, dass in der Trennung der Worte ἐμβριμησάμενος λέγει durch das Glied εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν eine Schwierigkeit entsteht, aber ist einmal anerkannt, dass V. 43 erst von Marcus eingeschoben ist, so kann auf dieselbe kein grosser Nachdruck gelegt werden, weil bei derartigen Einarbeitungen solche Anstösse leicht vorkommen können. Wir fassen also den Vorgang ganz in der Weise auf, wie ihn Matthäus 9, 30 bei der Heilung der beiden Blinden berichtet: Und ernstlich ihm befehlend schickte er ihn sogleich fort und sagt zu ihm: Sieh zu, erzähle Niemand etwas, sondern gehe hin, zeige dich dem Priester u. s. w. (Anders Holtzmann S. 477 f.).

Wie in den vorigen Geschichten ist nun der Bericht des Marcus die Grundlage des Lukas. Matthäus giebt auch dieser Erzählung eine andere Stelle, als sie in A gehabt hat; er fügt sie, V. 1 selbst hinzusetzend, unmittelbar nach der Bergrede ein. Auch Lukas hat im Vorhergehenden nicht mehr den Gang der Erzählung der Quelle A festgehalten, sondern eigenmächtig 5, 1—11, enthaltend den Fischzug Petri, eingeschoben. Dabei hat er aber die Fugen nicht verwischt, sondern auch bei ihm knüpft, wie Weiss richtig hervorhebt, V. 12 an 4, 44 an. Der Bericht des Marcus von V. 35—45 hat einige Schwierigkeiten, die zum Theil aus der Quelle stammen werden, zum Theil aber dadurch verursacht sind, dass Marcus zu der Erzählung von A Zusätze gemacht hat. Nämlich nach Marcus verlässt Jesus Kapernaum ganz früh und geht an einen einsamen Ort, in der Absicht, dort zu beten, wie aus den Worten κἀκεῖ προςηύχετο geschlossen werden darf. Als Simon und die mit ihm ihn finden und ihn auffordern, mit ihnen nach Kapernaum zurückzugehen, antwortet aber Jesus, er habe deshalb die Stadt verlassen, um hinzugehen und auch in den umliegenden Flecken zu predigen. Wir haben also hier eine zweifache und zwar verschiedene Begründung seines Wegganges aus Kapernaum. Und er geht lehrend und die Dämonen austreibend in die Synagogen von ganz Galilaea. Diese seine Wirksamkeit wird ihm dann durch den geheilten Aussätzigen unmöglich gemacht. Denn derselbe geht gegen

das strenge Verbot hinaus und verkündet überall, was ihm geschehen, so dass Jesus — wohl aus keinem andern Grunde, als weil ihn die Volksmassen bedrängen — nicht mehr offenkundig in eine Stadt hineingehen konnte, sondern sich an einsamen Orten aufhalten musste. Aber trotzdem kamen sie von allen Seiten zu ihm, so dass er also doch nicht vor dem Gedränge des Volkes bewahrt blieb. Auch Weiss findet diese Angabe V. 45 hyperbolisch und weist darauf hin, dass ja Jesus doch, wie die spätere Erzählung zeige, gelegentlich wieder die Städte besuche. Ich kann mich seinen Ausführungen nur anschliessen, wenn er in V. 45 einen Zusatz des Marcus zu der überkommenen Erzählung findet. Die Darstellung des Lukas setzt den ganzen Text bei Marcus voraus, einschliesslich V. 45, des Zusatzes des kanonischen Marcus. Aber bei ihm sind die Unebenheiten beseitigt. 4, 42 geht Jesus in die Wüste, aber dass er dies gethan, um dort zu beten, ist weggelassen. Simon und die mit ihm sind durch die ὄχλοι ersetzt, weil ja die Berufung Simons noch nicht erzählt ist. Die Worte εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον Marcus 1, 38 ersetzt er, weniger aus Missverständniss des Marcus, wie Weiss will, als bewusst erweiternd durch die Worte ὅτι εἰς τοῦτο ἀπεστάλην. 5, 15 entfernt er, wie Weiss richtig sagt, den anstössigen Ungehorsam des Geheilten. Da er aber V. 45 des Marcus wiedergeben will, muss er für den Zusammenlauf des Volkes nun ein anderes Motiv geben und erzählt daher, das Gerücht über ihn habe sich weiter verbreitet und viele angelockt, die ihn hören oder sich heilen lassen wollten. Bei ihm entgeht dann aber Jesus wirklich den Volksmassen, indem er sich in die Wüste zurückzieht, und zum Schluss bringt er hierauf den aus Marc. 1, 35 oben übergangenen Zug nach, dass Jesus dort gebetet habe. Auch innerhalb der bei Matthäus ebenfalls parallelen Verse weisen einige Züge auf die Abhängigkeit des Lukas von Marcus. Wenn Matthäus erzählt, „und sogleich wurde sein Aussatz gereinigt", und Marcus „sogleich wich von ihm der Aussatz und er wurde gereinigt", so ist es offenbar, dass nicht Matthäus den etwas ungenauen Ausdruck erst geschaffen und Marcus das ächte erhalten hat,

sondern umgekehrt, die schwierigere Ausdrucksweise ist die ältere, und erst Marcus hat sie in die glatte Form gebracht (anders Simons a. a. O. S. 31). Lukas aber kann nur von Marcus abhängig sein, denn er bietet mit einer geringfügigen Umstellung das eine der beiden Glieder des Marcus. Auch *προςένεγκε*, das Lukas mit Marcus gegenüber *προςένεγκον* des Matthäus hat, ist zu beachten. Ebenso ist noch ein dritter Ausdruck aus dem zweiten Evangelisten entlehnt, nämlich die Worte *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου*, die bei Matthäus nicht stehen. Daneben ergiebt sich aber aus einer Reihe von Momenten, dass Lukas neben dem Bericht des Marcus noch einen anderen, nach Simons den des kanonischen Matthäus, nach meiner Ansicht die Quelle A, benutzt hat. Als erstes Moment lässt sich *καὶ ἰδού* anführen, das Matthäus und Lukas gegen Marcus theilen. Simons trifft einen wunden Punkt bei Weiss, wenn er den Nachweis versucht und wie mir scheint auch führt, dass keine Berechtigung vorliege, mit dem genannten Gelehrten in der Erscheinung eines *ἰδού* oder *καὶ ἰδού* ein indicium seiner apostolischen Quelle zu sehen. Nur kann ich der Schlussfolgerung Simons' nicht beitreten, dass, wenn Matthäus und Lukas im Gebrauch dieser Partikel zusammenstimmen, dies ein Zeichen sei, dass Lukas den Matthäus benutzt habe. An unserer Stelle ist es möglich, dass *ἰδού* in der Erzählungsquelle stand und Marcus es wegliess; ich neige aber eher dazu, es bei Matthäus und Lukas selbständig und unabhängig von den beiden Evangelisten geschrieben zu denken. Denn Lukas hat V. 12 bis auf die Schlussworte erst selbst geformt, und da kann diese Wendung nach vorausgegangenem *ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν* ganz gut ein zweiter Hebraismus sein. Es fehlt ja hier auch das Verbum. Anders ist es mit Jesu Anrufung als *κύριος*. Ein Blick in die Konkordanz zeigt, dass Matthäus und Lukas das Wort häufiger haben als Marcus. Aber ein Dogmatisiren kann ich in dem Gebrauch dieses Namens nicht finden; auch in der Redenquelle kommt er öfters vor; er ist wohl schon in der urapostolischen Zeit allgemeiner gebraucht worden. Und ich für meine Person finde den umgekehrten Schluss als wie

ihn Simons zieht, für einleuchtender, ich glaube, dass in der That das fast durchgängige Fehlen dieses Prädikates bei Marcus eher bewusste Umgehung, als Zeichen historischer Treue ist. Was aber die vorliegende Stelle betrifft, so verräth bei Marcus bestimmt das ὅτι, vielleicht auch das voraufgehende αὐτῷ (cfr. V. 41) die Hand des Evangelisten, so dass ich mich berechtigt glaube, die Fassung der Worte bei Matthäus und Lukas als die genau der Quelle entsprechende anzusehen. Auch δύνῃ hat er wohl erst selbst statt δύνασαι geschrieben. Was προςεκύνει bei Matthäus betrifft, so hat Simons ganz recht, wenn er auf den häufigeren Gebrauch bei dem ersten Evangelisten hinweist, ich kann aber trotzdem Weiss nur beitreten, denn sowohl bei Marcus, wie bei Lukas haben wir offenbare Umschreibungen dieses Wortes an unserer Stelle. V. 13 bezieht Lukas αὐτοῦ wie Matthäus auf ἥψατο, nicht mit Marcus auf τὴν χεῖρα, schreibt nach der Quelle mit Matthäus λέγων statt καὶ λέγει αὐτῷ und εὐθέως gegen εὐθύς bei Marcus und lässt, wie Weiss treffend bemerkt, die meisten Zusätze des Marcus weg. So fehlen bei ihm Marcus V. 40 ὅτι, V. 41 ὁ δὲ Ἰησοῦς σπλαγχνισθείς und αὐτῷ vor θέλω, V. 42 εἰπόντος αὐτοῦ, der ganze V. 43 und V. 44 μηδέν. Gerade aber darin, dass Marcus reicher an lokalen wie an psychologischen Beziehungen ist als Matthäus, zeigt sich seine secundäre Fassung. Marcus schmückt eben nach seiner Gewohnheit den einfachen Text aus.

Wir fassen nun die Veränderungen zusammen, die Lukas mit den beiden ihm vorliegenden Relationen vorgenommen hat. V. 12 stammt bis zu λέγων ganz aus seiner Feder, V. 13 hat er statt λέγων geschrieben εἰπών und das Subjekt ἡ λέπρα vorgestellt, V. 14 rühren von ihm her die Worte αὐτὸς παρήγγειλεν; die oratio directa verwandelt er im ersten Theil des Befehls, den Jesus giebt, in die oratio obliqua; im zweiten Theile behält er die direkte Rede bei, schreibt aber statt ὕπαγε periodisirend ἀπελθών und stellt σεαυτόν hinter δεῖξον, dann schreibt er statt ἅ des Marcus καθώς. V. 15 hat er wieder ganz neu gestaltet. Aus dem Marcustext sind darin nur zwei Worte, λόγος und das ἤρχοντο in

συνήρχοντο. In V. 16 erinnert *ἐν ταῖς ἐρήμοις* an *ἐπ' ἐρήμοις τόποις* und *προςευχόμενος* an Marcus V. 35 *προςηύχετο.*

Demnach gestaltet sich der Text so: 12 *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν, πεσὼν ἐπὶ πρόςωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων· Κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.* 13 *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ εἰπών· Θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.* 14 *καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προςένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου καθὼς προςέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.* 15 *διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, καὶ συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν·* 16 *αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προςευχόμενος.*

IV. Die Heilung des Paralytischen.

Matth. 9, 1—8. Marc. 2, 1—12. Luk. 5, 17—26.

Die Frage nach der ursprünglichsten der drei Relationen hat auch bei dieser Erzählung Weiss nach meiner Ansicht richtig zu Gunsten des Matthäus entschieden und was Simons dagegen anführt, kann Weiss' Urtheil nicht entkräften. Gerade der hier vorliegende Abschnitt ist als Beispiel für die Weiterbildung bei Marcus lehrreich. Bei Matthäus sind Scenerie und Handlung einfach, und es wird keine besondere Kunst aufgewendet, die Vorgänge nach allen Einzelheiten ausführlich zu zeichnen. Der erste Evangelist schildert nicht im Eingang, wie grosse Volkshaufen Jesus begleiten, wenn aber am Schluss, V. 8, doch *ὄχλοι* da sind, so darf daraus nicht geschlossen werden, dass er eine dies angebende Mittheilung oben gestrichen habe, sondern ähnlich wie die *γραμματεῖς* erwähnt er die Menge erst da, wo sie für die Geschichte in Betracht kommt. Er giebt auch nicht einmal direkt an, dass Jesus sich in einem Hause befindet. Der kanonische Bearbeiter macht die Angabe, dass Jesus in seine Stadt,

Kapernaum, gegangen sei, und dies scheint ihm vollkommen ausreichend, um nun die Erzählung der Quelle direkt anzufügen. Sie bringen ihm einen Paralytischen, und aus dem Grunde, weil er darin einen Beweis des Glaubens des Kranken und der Träger sieht, kündigt er dem Kranken Sündenvergebung an. Dies ist wohlverständlich, und eine solche Begründung der Sündenvergebung beruht ja auch durchaus auf der ältesten apostolischen Lehre. Die πίστις, der Glaube, dass Jesus der grosse Helfer Aller sei, bedingt die Rettung und Sündenvergebung. V. 3 wird dann erzählt, dass einige der Pharisäer, die nicht besonders eingeführt werden, sondern einfach als anwesend vorausgesetzt sind und als anwesend ganz gut vorausgesetzt werden können, bei sich sagen: Dieser redet lästerlich. Warum, wird nicht angegeben; es liegt ja auch auf der Hand, in wie fern sie ein solches Wort Jesu als Lästerung auffassen können, ja von ihrem Standpunkte der Nichtanerkennung Jesu als Messias so auffassen müssen. Die Darstellung V. 4—8 stimmt in den Hauptzügen bei den beiden ersten Evangelisten überein.

Sehen wir uns nun die Geschichte bei Marcus näher an, so wird die Angabe V. 1, dass Jesus nach Verlauf einiger Tage wieder nach Kapernaum zurückgekehrt sei, aus der Quelle stammen. Denn die Begründung des Ausgangs Jesu aus Kapernaum stammt jedenfalls aus der Quelle, und hier folgt dann die Anzeige seiner Rückkehr. Ob die Angabe ἠκούσθη ὅτι εἰς οἶκόν ἐστιν auch aus A entlehnt oder erst vom Bearbeiter hinzugefügt ist, wage ich nicht zu entscheiden. Immerhin ist es ein detaillirender Zug, wie sie Marcus häufig giebt. V. 2 betrachte ich aber bestimmt als Zusatz des kanonischen Marcus. Einmal haben wir hier das ὥστε, was nach der Ausführung Weiss' Marcus liebt. Dann scheint mir die Angabe, dass nicht einmal der Platz vor der Thür die herbeiströmende Menschenmasse fasste, in Verbindung zu stehen mit der Angabe eines grossen Volkszudranges 1, 45. Diesen letzteren Vers hatte nach unserer Meinung Marcus erst zu dem Bericht der Quelle zugegeben. Wenn er aber Jesus seine Predigt durch die Orte Galiläa's im Gefolge so grosser Menschenmengen verkünden lässt, so lag es nahe,

ihn auch bei seiner Rückkehr nach Kapernaum von vielem Volk umdrängt zu schildern, umsomehr, als auch Matth. 9, 8 ὄχλοι erwähnt werden. In der so stark aufgetragenen Schilderung des Volksandrangs liegt aber eine Steigerung gegenüber Matthäus, für mich ein Zeichen von Weiterbildung. Wird demnach zugegeben, dass V. 2 erst aus der Feder Marcus' stammt, so muss auch die sekundäre Fassung unserer Heilungsgeschichte bei Marcus eingeräumt werden. Denn V. 2 bildet die Grundlage, auf der V. 4 verständlich wird. Nur weil die ὄχλοι hindern, den Kranken auf dem gewöhnlichen Wege durch die Thür zu Jesus zu bringen, steigen sie auf das Haus, decken das Dach ab an der Stelle, wo Jesus sich befand und lassen, nachdem sie es aufgebrochen hatten (Keil a. a. O. S. 31), das Bett mit dem Kranken hinab. Aber auch aus V. 3 haben wir Veränderungen des Marcus nachzutragen, durch die die einfache Schilderung des Matthäus getrübt wird. Beim ersten Evangelisten haben wir uns als diejenigen, welche den Kranken zu Jesus bringen, wohl die Verwandten des Paralytischen zu denken; auf sie bezieht sich jedenfalls das αὐτῶν V. 2 mit. Die am meisten hervortretende Aenderung des Marcus in V. 3 ist nun aber, dass er die Worte αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων hinzusetzt. Es erscheint als das natürlichste, unter diesen Vieren gemietete Träger zu verstehen. Jedenfalls sind es die Träger, welche durch Abdecken und Aufgraben des Daches den Zugang zu Jesus ermöglichen (προςφέροντες, vergl. auch φέροντες V. 3) und αὐτῶν V. 5 bezieht sich demnach hier auf die Träger. Die ursprüngliche Erzählung kann aber unmöglich vom Glauben der Träger gesprochen haben, diese thun ja nur, was ihnen aufgetragen ist. Nur der Glaube der Angehörigen, die ihren Kranken zu Jesus bringen, kann in den Augen des Herrn die lebhafte Anerkennung hervorrufen, und Marcus ist aus keinem andern Grunde, als weil er erweitert und ausgemalt hat, zu der schiefen Beziehung gekommen. Ich glaube, die Fassung des Matthäus leuchtet auch noch V. 3 des Marcus durch. Denn wenn man liest καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικόν, so sind hinzudenkendes Subjekt auch hier die Angehörigen des Paralytischen. Erst

durch den das φέροντες ausmalenden Zusatz αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων wird es nahe gelegt, nun die τέσσαρες als Subjekt zu ἔρχονται zu nehmen. Uebrigens ersetzt Marcus das ἰδού des Matthäus oder der Quelle durch ἔρχονται, dann mag wohl die Quelle φέροντες geboten, Matthäus also erst προσέφερον αὐτῷ geschrieben haben. Indessen ist doch auch zu beachten, dass Marcus diese Construction im V. 4 auch bringt, wenn er schreibt προσενέγκαι αὐτῷ. Die Worte πρὸς αὐτόν sind auch möglicherweise erst Zusatz des Marcus. Ob βεβλημένον eine Erweiterung des Matthäus ist, wage ich nicht zu entscheiden. Zuletzt ist noch zu bemerken, dass die Worte aus Matthäus V. 2 ἐπὶ κλίνης nicht bei Marcus ganz getilgt sind, sondern dass sie der zweite Evangelist, wie Weiss richtig sagt, durch die Worte αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων ersetzt hat. In V. 5 hat Marcus nur zwei geringe Abweichungen von Matthäus. Einmal ersetzt er das εἶπεν der Quelle durch λέγει, hat aber dann möglicherweise das Aechtere, wenn nämlich wirklich mit Weiss anzunehmen ist, dass θάρσει erst der kanonische Matthäus beifügt. Von V. 6 an sind aber die Abweichungen der Erzählung bei Marcus grösser. Er erwähnt ausdrücklich, dass einige der Pharisäer dasassen. Er giebt also auch hier die Situation genauer an, auf der das Folgende sich entwickelt. Hierauf heisst es bei ihm weiter καὶ (ἦσαν) διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν gegenüber Matthäus εἶπον ἐν ἑαυτοῖς und V. 8 ἐπιγνοὺς .... ὅτι οὕτως αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς und am Schluss des Verses τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, während der parallele Text des Matthäus hat ἰδὼν ... τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν und dann ἱνατί ἐνθυμεῖσθαι πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Wir haben also das ἐν ἑαυτοῖς, was bei Matthäus an der ersten der drei Stellen steht, bei Marcus an der zweiten und das ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, was Matthäus an der dritten Stelle schreibt, bei Marcus an der ersten. Nun liesse sich ja an und für sich nicht mit Sicherheit entscheiden, welcher Evangelist geändert habe. Allein durch Lukas wird es nach unserer Ansicht nicht unwahrscheinlich, dass die Priorität dem Matthäus zuzuschreiben ist. Der Text Luk. 5, 22 setzt

in den Hauptzügen den unseres Marcus voraus, aber doch klingt auch die Fassung der Quelle A noch in einigen Wendungen nach, so zunächst darin, was uns hier angeht, dass er mit substantivischer Wendung, nicht durch einen Satz umschreibend, τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν bietet entsprechend dem τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν des Matthäus. (Vergl. Weiss und Simons a. a. O. S. 32.) Es bedingen auch noch eine ganze Anzahl anderer Momente die Annahme, dass Lukas auch in unserer Erzählung A neben Marcus benutzt. Darauf, dass Lukas in diesem V. 22 mit Matthäus gegen Marcus εἶπεν schreibt, lege ich nicht so viel Gewicht, da er auch sonst selbständig εἶπεν statt λέγει einsetzt. Eher möchte ich darin Weiss Recht geben, dass ἵνα in ἱνατί und πονηρά bei Matthäus Zusätze des ersten Evangelisten sind und die Quelle nur τί geboten hat, was Lukas genau ohne ταῦτα des Marcus erhalten hat. Hat also, wenn wir das Resultat zusammenfassen wollen, Marcus an der zweiten Stelle, wo von der innern Ueberlegung der Schriftgelehrten die Rede ist, selbst den Ausdruck des Matthäus an der ersten Stelle verwendet, so wird es auch wahrscheinlich, dass ihm, als er V. 6 schrieb, aus einem späteren Verse der Quelle schon das ἐν ταῖς καρδίαις in die Feder floss. Auch in V. 7 erweitert er. Von ihm rühren jedenfalls die Worte her τί . . οὕτως λαλεῖ und dann erscheint es ihm nöthig, zu erklären, warum man in dem Worte Jesu von der Sündenvergebung eine Lästerung erblickt habe; Niemand könne Sünden vergeben, wenn nicht einer, Gott. Ueber V. 8 haben wir schon gesprochen; in demselben sind nur wenige Worte, καί, ὁ Ἰησοῦς, τί und ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν aus der Quelle. In V. 9 ist τῷ παραλυτικῷ Zusatz des zweiten Evangelisten, und am Schluss des Verses haben wir wieder einen charakteristischen Zug des Marcus, wie wir an der Hand der beiden Parallelen erkennen. περιπάτει schildert ihm nicht genug, und da macht ers deutlicher, die Angabe V. 11 vorausnehmend: Nimm dein Bett und mache dich auf. V. 10 stimmt mit Matthäus, bis auf die Nachstellung des ἐπὶ τῆς γῆς und bis auf das Fehlen des τότε vor λέγει, was erst Matthäus eingefügt hat, überein. V. 11 beseitigt Marcus durch Einfügung

der Worte σοὶ λέγω das Anakoluth der Quelle und schreibt statt σοῦ τὴν κλίνην als Römer τὸν κράβαττόν σου, mit Umstellung des σοῦ. Die erste Hälfte von V. 12 erscheint nach den beiden Parallelen, von denen Matthäus durchaus den ächten Text der Quelle zeigt, als sekundär; εὐθύς ist ja ein Lieblingswort des Marcus und auch ἄρας τὸν κράββατον kann er nur aus V. 11 noch einmal gebracht haben, um recht eingehend zu schildern. Aber ich bin auch sehr geneigt, V. 8 des Matthäus als die alte Ueberlieferung der Quelle anzusehen, zum Theil im Gegensatz zu Weiss. Die Annahme des genannten Gelehrten (Matthäusev. S. 244), es habe in der Urrelation geheissen: „Und man fürchtete sich und pries Gott," offenbar also ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν ohne bestimmtes Subjekt, kommt mir nicht einleuchtend vor, wenn die Möglichkeit vorliegt, schon in der Quelle die bestimmte Bezeichnung des Subjektes vorauszusetzen. Weiss stösst sich aber mit Unrecht daran, dass in der ältesten Erzählung nirgends eine Spur der ὄχλοι zu finden sei; ich meine, sie sind erst hier erwähnt, weil, wie ich im Eingang erwähnte, in der Entwickelung der Erzählung nach Matthäus erst hier der Moment eintritt, wo die Volksmenge theilnimmt an der Heilung. Ganz abweisen muss ich aber die Weiss'che Erklärung, dass nach der Urrelation, also wenn die ὄχλοι nicht erwähnt seien, die Einen, die Schriftgelehrten, welche Jesum der Lästerung geziehen, Furcht ergriffen habe, als derselbe sich so in seiner göttlichen Vollmacht ausgewiesen, die Andern aber Gott gepriesen hätten für den doppelten Segen, den er dem Kranken gespendet. Das hiesse dem Scharfsinn der Leser zu viel zumuthen, sie rathen zu lassen, dass zwei durch καί verbundene Verba, bei denen das Subjekt nicht angegeben ist, sich auf verschiedene Personen beziehen sollen. Vielmehr sind die ὄχλοι wohl in der Quelle schon erwähnt gewesen und sie sinds, die auf der einen Seite Furcht ergreift, dass ein Mensch solch göttliche Vollmacht auszuüben im Stande ist, die aber auf der andern Seite Gott preisen, dass er unter ihnen diese Vollmacht ausüben lässt. Ich bin nämlich auch der Meinung, dass der Abschluss Matth. V. 8 τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις aus der

Quelle stamme, was Weiss im Matthäusevangelium auch anzunehmen scheint, nachdem er im Marcusevangelium, nach dem Drucke zu schliessen, die Worte als Zusatz des Bearbeiters aufgefasst sehen will. Marcus verbindet V. 12[b] mit 12[a] durch sein beliebtes *ὥςτε*, ersetzt *ἐφοβήθησαν* durch *ἐξίστασθαι*, dem er, ähnlich wie er kurz vorher schrieb *ἔμπροσθεν πάντων*, das hyperbolische *πάντας* beifügt. Dann rührt die Fassung des Schlusses: „Indem sie sagten, solches sahen wir noch niemals", deutlich von ihm her. Denn bei Matthäus findet ein Zusammenhang statt, wenn es heisst, sie priesen Gott, weil er den Menschen eine solche Macht gegeben hatte, bei Marcus aber ist das Preisen Gottes und die Versicherung, dass sie solches noch nicht gesehen haben, innerlich nicht so eng verbunden.

Ueberblicken wir das Gesagte, so glauben wir wahrscheinlich gemacht zu haben, dass Marcus die kurze Erzählung, die uns im Wesentlichen in dem Texte des Matthäus erhalten ist, erweiterte und ausschmückte. Es mag hier auch auf einen Gesichtspunkt hingewiesen werden, den Weiss sehr treffend geltend gemacht hat: Die Annahme, dass der kurze Text die Grundlage des ausführlichen ist, ist viel einleuchtender, als dass, wie hier, Matthäus die Fassung des Marcus vor sich gehabt und mit solchem Geschick gekürzt habe, dass nirgends ein Widerspruch, ein nicht ganz passender Ausdruck, ein beziehungsloses Wort und dergl. gefunden wird.

Wir gehen nun dazu über, den Nachweis zu führen, dass Lukas, trotzdem er in seiner Erzählung dem Marcus folgt, A gekannt und daneben benutzt hat. V. 18 mag er wohl *ἰδού* im Eingange aus der Quelle erhalten haben; bestimmt hat er daher *ἐπὶ κλίνης*, was Marcus durch einen andern Zug ersetzt hatte. Die Angabe des kanonischen Marcus *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων* lässt er weg. V. 20 ist vielleicht *εἶπεν* ächt. Ueber V. 22 haben wir schon gesprochen; es erinnert hier die Fassung *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν* an die Quelle, vielleicht auch *εἶπεν* und das Fehlen des *ταῦτα* bei Marcus, V. 23 wieder sicher *περιπάτει*, V. 24 die Stellung der Worte *ἐπὶ τῆς γῆς* vor *ἀφιέναι* und *κλινίδιον*, was an *κλίνην* bei Matthäus erinnert. V. 25 ist *ἀναστάς*

möglicherweise ein Nachklang des ἐγερθείς der Quelle, deren Worte er wieder in ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ treu wiedergiebt. In ἐδόξαζον V. 26 hat er die Construktion der Quelle bewahrt und φόβου ist die Erinnerung an ἐφοβήθησαν der Quelle.

Wir können nun die Aenderungen zusammenstellen, welche auf die Rechnung des Lukas zu setzen sind. In V. 17 hat er nur aus Marc. 2, 6 die Wendung ἦσαν καθήμενοι vorausgenommen, sonst rührt sprachlich der ganze Vers von ihm her. Er verwischt also, trotzdem er mit Marcus berichtet hatte, wie Jesus die Stadt Kapernaum verliess und dann in Galiläa predigte (4, 42—44), die Angabe, dass er nun nach Kapernaum zurückgegangen sei. Der Grund für diese Auslassung scheint mir nicht, wie Weiss will, in der Reflexion zu liegen, dass von dieser Reise ihm noch nicht genug erzählt sei. Dann würde er jedenfalls später nachgeholt haben, dass Jesus sich wieder nach Kapernaum gewendet habe, V. 27 heissts aber einfach, er ging heraus, also aus Kapernaum. Die Angabe, dass Jesus lehrte, entnimmt er aus Marcus V. 2, unterdrückt aber, dass er in einem Hause ist und, wenigstens in diesem Vers, dass das Gedränge des Volks so gross gewesen sei. Allerdings sind Pharisäer und Gesetzeslehrer ἐκ πάσης κώμης von Galiläa und Judäa und Jerusalem gekommen, der Evangelist hat sie sich jedoch schwerlich auf dem Vorplatz, sondern wahrscheinlich mit Jesus im Hause sitzend gedacht. Auch nur entfernt weisen die letzten Worte des Verses, dass Jesus geheilt habe, auf eine grössere Zahl der Anwesenden hin. Sie sollen wohl nur, ähnlich der Voraufnahme der Erwähnung von Pharisäern und Gesetzeslehrern, die Situation, auf der die Erzählung beruht, von vornherein ausdrücklich schildern. Zu bemerken ist die hebraisirende Wendung καὶ ἐγένετο, wie 5, 12; ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν cfr. 5, 12 ἐν μιᾷ τῶν πόλεων; αὐτός cfr. 5, 14; ἦν διδάσκων und ἦσαν ἐληλυθότες cfr. 4, 38 ἦν συνεχομένη; 5, 16 ἦν ὑποχωρῶν . . . καὶ προσευχόμενος; εἰς τό mit folgendem acc. c. inf. V. 18 f. stammt ἄνδρες von seiner Hand, das παραλυτικόν der Quelle und des Marcus umschreibt er durch ἄνθρωπον, ὃς ἦν παραλελυμένος; er erzählt noch

ausführlicher als Marcus, wie die Träger den Kranken hineinbringen und vor Jesus stellen wollen, wie sie aber wegen des Volkes keinen Weg finden, zu ihm zu gelangen. Dann steigen sie auf das Dach, und nun erfahren wir das Sonderbare, dass der Paralytische mitsamt seinem Bett durch die Ziegel hindurch mitten gerade vor Jesus herabgelassen wird. Das ist wohl nur so zu erklären, dass Lukas hier den Text des Marcus gedankenlos benuzt. Sprachliche Eigenthümlichkeiten des dritten Evangelisten zeigen sich in diesen beiden Versen in dem *εὑρόντες*, *ἐνώπιον αὐτοῦ*, *εἰς τὸ μέσον*, *ἔμπροσθεν*. In V. 20 haben wir hervorstehende Umgestaltungen nicht zu verzeichnen. Lukas lässt *ὁ Ἰησοῦς* und *τῷ παραλυτικῷ* weg, schreibt *ἀφέωνται* statt *ἀφίενται*, stellt *σοῦ* an das Ende und fügt dafür *σοί* ein und ändert *τέκνον* in *ἄνθρωπε* um. In dieser letzten Aenderung glaubt Weiss sehr deutlich den reflektirenden Bearbeiter zu erkennen, denn das *τέκνον* sei dem Bearbeiter für einen in Folge seines Sündenlebens Gelähmten unpassend erschienen. Diese Bemerkung kann ich nicht richtig finden. Eine derartige Ueberlegung kann man unmöglich einem Evangelisten zutrauen, der die ursprüngliche Salbung in Bethanien zu einer Erzählung umdeutet mit dem Sinn: Demuth und Reue führen sicherer zum Gottesreich als Werkgerechtigkeit und der allein Geschichten erzählt wie die vom verlorenen Sohn oder vom Pharisäer und Zöllner. Lukas hat die Anrede *ἄνθρωπε* hier wie auch 12, 14 und 22, 58 und 60 allein von den Synoptikern. Sie ist eine Wendung von ihm, bei deren Gebrauch ihm durchaus nicht ein besonderer Zweck vorgeschwebt haben muss. Auch in V. 21 ist wohl Weiss in einen Irrthum verfallen. Sollte nicht Lukas so viel Griechisch gekonnt haben, um, wenn er las *διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, nicht zu der Meinung verleitet zu werden, Marcus lasse sie wirklich unter einander reden? Ueberdies sprechen sie auch in diesem Vers nicht wirklich, sondern V. 22 giebt deutlich an, dass sie auch Lukas überhaupt nur für sich, in ihren Herzen redend gedacht hat. Zusätze sind hier von Lukas *καὶ ἤρξαντο*, ein Verbum, was er häufiger bringt; die Bezeichnung *γραμματεῖς* nimmt er aus der Quelle auf, während

er oben V. 17 *νομοδιδάσκαλοι* geschrieben hatte; er setzt aber zu *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* und *λέγοντες*. In der zweiten Hälfte des Verses zeigt er sich als den glättenden Bearbeiter (Weiss), indem er die beiden ersten Glieder des V. 7 bei Marcus mit nicht allzugrosser Umgestaltung in eine wohlgefügte Frage verwandelt und *εἷς* durch *μόνος* ersetzt, so dass *ὁ θεός* nicht mehr Apposition ist. Von geringerem Belang ist es, dass er statt *ἀφιέναι ἁμαρτίας* schreibt *ἁμαρτίας ἀφεῖναι*. V. 22 verknüpft der Bearbeiter mit *δέ* gegen *καὶ* der Quelle und des Marcus; *εὐθύς* lässt er weg, *ἐπιγνούς* entlehnt er aus Marcus und schreibt, die substantivische Wendung aus der Quelle herübernehmend, aber *διαλογίζονται* des Marcus verwendend *τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν*. Aus *ἀποκριθείς*, das er wieder erst selbst hinzufügt, braucht man nicht so viel zu folgern, wie es Weiss thut. *αὐτοῖς* des Marcus setzt er um in *πρὸς αὐτούς* und lässt *ταῦτα* des Marcus wieder weg. V. 23 fehlt bei ihm mit Marcus das *γάρ*, das vielleicht doch schon in der Quelle stand (gegen Weiss), dann hat er wieder *ἀφέωνταί σοι . . . σοῦ*. V. 24 stellt er das Subjekt vor das Prädikat, schreibt *εἶπεν* und *παραλελυμένῳ* statt *λέγει* und *παραλυτικῷ*, ferner periodisirend *καὶ ἄρας* und endlich das Deminutivum *τὸ κλινίδιον* und *πορεύου*. V. 25 *παραχρῆμα ἀναστάς* erinnert ganz an 4, 39; *ἐνώπιον αὐτῶν* entsprechend dem *ἔμπροσθεν πάντων* ähnlich wie V. 18. Mit den Worten *ἐφ' ὃ κατέκειτο* umschreibt er *τὸν κράβαττον* bei Marcus. *δοξάζων τὸν θεόν* nimmt er schon hier einmal vorweg. V. 26 wird mit *καί* angeknüpft und *ἐξίστασθαι πάντας* umschrieben durch *ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας*, ebenso *ἐφοβήθησαν* der Quelle durch *ἐπλήσθησαν φόβου*. In den Schlussworten folgt er wieder dem Marcus, nur gehören ihm die Worte *παράδοξα σήμερον*. In *ἐδόξαζον* schreibt er das Imperf.

Demnach gestaltet sich der Text: 17 *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ· καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν.* 18 *καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ*

κλίνης ἄνθρωπον ὃς ἦν παραλελυμένος, καὶ ἐζήτουν αὐτὸν εἰς ενεγκεῖν καὶ θεῖναι αὐτὸν ἐνώπιον αὐτοῦ. 19 *καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰςενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον, ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ.* 20 *καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν· ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου.* 21 *καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι λέγοντες· τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας; τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός;* 22 *ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;* 23 *τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει;* 24 *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ· σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.* 25 *καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν, ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ δοξάζων τὸν θεόν.* 26 *καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον.*

V. Die Berufung des Matthäus oder des Levi und das Gastmahl.

Matth. 9, 9—13. Marc. 2, 13—17. Luk. 5, 27—32.

Diese Perikope lässt auch Weiss aus der Quelle A entnommen sein. Viel umstritten ist aber die Frage, ob wir beim ersten oder beim zweiten Evangelisten die ursprüngliche Erzählung haben. Nach meiner Ueberzeugung ist auch im vorliegenden Abschnitt der Bericht des Marcus in den meisten Punkten, in denen er von dem des Matthäus abweicht, secundär. Bei Matthäus ist wieder die Situation mit der grössten Knappheit angegeben. Sie wird mit zwei Worten *παράγων* und *ἐκεῖθεν* geschildert. *παράγων* heisst nach der richtigen Erklärung Meyers „vorübergehend". Demnach

sind die Worte des Matthäus zu übersetzen „und im Vorübergehen von dort aus sah Jesus einen Mann sitzend am Zollhaus.“ „Von dort aus“ ist natürlich gemeint von dem Hause aus, wo die eben berichtete Heilung stattfand. Es ist möglich, dass die Härte des Ausdrucks sich bereits in der Quelle vorfand, aber es ist auch denkbar, dass die Quelle nur *παράγων* hatte und erst der Bearbeiter *ἐκεῖθεν*, das ja auch Marcus nicht kennt, zusetzt, so dass zwischen der Erzählung V. 1—8 und V. 9 ein direkter zeitlicher Zusammenhang hergestellt wurde. Weiss meint, bei Marcus werde V. 13 ausdrücklich der zeitliche Zusammenhang mit der vorigen Erzählung abgeschnitten, und es bestehe ein sachlicher, Matthäus aber habe die schriftstellerische Folge dieser Ereignisse bei Marcus für die zeitliche genommen und dementsprechend den Marcustext geändert. Es ist ganz selbstverständlich, dass durch das V. 13 Erzählte die direkte Aufeinanderfolge der beiden Geschichten unterbrochen wird. Aber nichts berechtigt uns, das V. 13 Erzählte öfter wiederholt zu denken. Weiss kommt auch nur zu seiner Annahme, weil er aus dem Wechsel des Aoristes und der Imperfecta Marc. V. 13 zu viel schliesst. Mit *ἐξῆλθεν* ist die einmalige Thatsache des Hinausgehens Jesu erzählt. Wenn dann Marcus mit den Imperfekten *ἤρχετο* und *ἐδίδασκεν* fortfährt, so sollen wir uns Jesus nicht überhaupt in seiner gewöhnlichen Lehrthätigkeit denken, sondern der Evangelist schildert, was für Ereignisse sich nun anschlossen, nach diesem einmaligen Hinausziehen ans Meer. V. 13 scheint mir aber ein Einschiebsel des Marcus zu sein, das Matthäus nicht gekannt hat. Es ist wohl wahrscheinlich, dass Matthäus, wenn er den Vers vor sich gehabt hätte, ihn entweder auch ganz oder theilweise wiedergegeben hätte. Zwischen V. 13 und 14 bei Marcus besteht aber eine Fuge, die der Evangelist nicht verdeckt hat. Das *παράγων* hat nämlich bei Marcus keine genaue Beziehung. Wenn Weiss erklärt: auf einer seiner Wanderungen am See kam Jesus an der Zollstätte vorüber, die also am See gelegen haben muss, so trägt er etwas in den Text hinein, was nicht dasteht. Mit *ἐδίδασκεν* ist ein bestimmter Moment fixirt, Jesus ist am Meer und lehrt das

herbeigeströmte Volk. Dann sollte man erwarten: „Und auf dem Rückweg" oder „und von da aufbrechend sah er im Vorübergehen." Aber gerade darin, dass eine derartige Angabe fehlt, sehe ich einen Beweis dafür, dass V. 13 erst später hineingearbeitet ist. Die Worte *πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν* klingen ferner an 1, 45 an, ein Einschiebsel des Marcus, und verstehen sich auch nur in der Oekonomie des Marcusevangeliums ganz, insofern wir in den letzten Erzählungen Jesus auch schon nach der Darstellung des kanonischen Bearbeiters in Begleitung von grossen Menschenmengen angetroffen haben.

In V. 14 erzählt Marcus, der von Jesus von der Zollstätte berufene Jünger habe Levi geheissen und sei der Sohn des Alphäus gewesen. Bei Matthäus wird im parallelen Verse ein Mann, Matthäus genannt, vom Herrn zum Jünger gemacht. Es kann kein Zweifel sein, dass in beiden Erzählungen derselbe Bericht zu Grunde liegt und derselbe Vorfall erzählt werden soll. Denn abgesehen von den Worten *Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου* findet sich der ganze Vers des Marcus in dem 9. Vers des Matthäus wieder, und ausserdem steht der Bericht bei beiden Evangelisten in dem gleichen Zusammenhang. Dass nun bei Matthäus eine Apostelberufung erzählt werden soll, unterliegt auch keinem Zweifel, da in dem Jüngerverzeichniss 10, 3 mit dem Zusatz *ὁ τελώνης* zu *Ματθαῖος* ausdrücklich auf unsere Erzählung zurückgewiesen wird; und demgemäss liegt es auch nahe, bei Marcus in gleicher Weise an eine Apostelberufung zu denken. Bei diesem entstünde aber so die Schwierigkeit, wie eines Zwölfapostels Name in der Erinnerung an seine Berufung verloren gehen und an dessen Stelle der des Levi treten konnte (Grimm, theol. Studd. und Kritt. 1870, S. 728). Diese Schwierigkeit lösen auch neuerdings verschiedene Gelehrte, wie Meyer (Einl. zum Matthäuscomm.), Holtzmann (in Schenkels Bibellexicon IV 136), Weiss, Keil u. a. so, dass Levi, welcher in allen Apostelverzeichnissen fehlt, eine Person mit Matthäus sei, der in allen drei Verzeichnissen angeführt wird. Levi habe nach dem Antritt der Apostelschaft sich Matthäus genannt, und dieser Name habe den früheren ebenso verdrängt, wie

der Felsenname des Petrus den ursprünglichen Simon und wie Saulus später allgemein Paulus heisse. Die Identität der Namen Matthäus und Levi hätten aber die Evangelisten als allgemein bekannt voraussetzen dürfen. Allein gerade an diese letzte Bemerkung Meyers müssen wir anknüpfen. Die Ansicht der genannten Gelehrten scheint mir nicht haltbar, sondern einmal macht Grimm (a. a. O. S. 727) vollständig richtig darauf aufmerksam, dass sich nicht begreifen liesse, wie Marcus und Lukas, wenn für sie der Apostel Matthäus und Levi eine Person seien, diesen für sie selbst wie für ihre Leser höchst interessanten Umstand nicht in ihren Apostelverzeichnissen durch einen kurzen Beisatz bemerkt hätten. Sowohl von Petrus wie von Paulus, die doch wohl noch ungleich öfter als Matthäus in den urapostolischen Kreisen genannt worden sind, haben sich die ursprünglichen Namen erhalten, wie viel mehr bedürfte da die Identität der Namen Matthäus und Levi einer ausdrücklichen Erwähnung. Weiterhin spricht Grimm aus Gründen der Ableitung des Namens Matthäus aus dem Hebräischen Zweifel aus, ob der apostolische Träger desselben ihn aus Anlass seiner Bekehrung angenommen oder von Christus empfangen habe. Das Bedenken, ob nicht Matthäus der ursprüngliche, nicht erst später angenommene Name des beim ersten Evangelisten genannten Zöllners ist, möchte ich aus einem andern Grunde erneuern. ὁ λεγόμενος ist nämlich, wenn man von unserer Stelle absieht, bei Matthäus 26, 14 und 27, 16 in der Bedeutung „welcher heisst, welcher genannt wird, mit Namen“ angewendet. Auch 26, 3 kann man wahrscheinlich für diese Bedeutung verwenden, da sich im N. T. keine Spur der Kenntniss von der bei Josephus Antt. 18, 2, 2 berichteten Thatsache findet, Kaiaphas habe ursprünglich Joseph geheissen. Zu vergleichen sind auch 13, 55 und 2, 23; 26, 36; 27, 33. An allen Stellen aber, wo ὁ λεγόμενος bei Matthäus bedeutet „welcher den Zunamen führt“, 1, 16; 4, 18; 10, 2; 27, 17. 22 ist der eigentliche Name besonders genannt. Da nun nach Holtzmann wie nach Weiss der kanonische Bearbeiter des ersten Evangeliums bewusst den Namen Matthäus an die Stelle des Levi setzt, so sollte man wenigstens in der

Fassung des Ausdrucks eine Hindeutung erwarten, dass dies nur ein Beiname sei', ähnlich wie Petrus. Da dies nicht geschieht, so bekenne ich mich zu der Annahme, Matthäus habe nicht das Bewusstsein gehabt, hier einen Zunamen anzuführen. Als weitere Consequenz ergiebt sich, dass wir, wie es schon verschiedene andere gethan, Matthäus und Levi als zwei besondere Personen ansehen. Da tritt uns nun freilich das schon oben angeführte Bedenken entgegen, dass Marcus an Stelle des bekannten Apostelnamens einen unbekannten Namen gesetzt haben muss. Nun kennt aber allein Marcus 3, 17 die Bezeichnung der Zebedäussöhne als *Βοανηργές*; 5, 1 erzählt er, Jesus sei ins Land der Gerasener gegangen, während der parallele Bericht des Matthäus 8, 28 von der *χώρα τῶν Γαδαρηνῶν* redet; 5, 22 ist ihm der Name des Vaters des Mädchens bekannt, Jairus, wohingegen Matthäus nur bietet *ἄρχων εἷς*; Marc. 8, 10 wird berichtet, Jesus habe sich in die Umgegend von Dalmanutha begeben, bei Matth. 15, 39 heisst die Gegend Magadan u. s. w. Alle diese und ähnliche von Matthäus abweichenden Angaben finden nach meiner Ansicht darin ihre Erklärung, dass Marcus in ihnen sich der Tradition angeschlossen hat, die ihm reichlich geflossen sein muss. So glaube ich, dass ihm auch in unserer Erzählung durch mündliche Tradition bekannt gewesen sein muss, Jesus habe einen Zöllner Levi vom Zollhause weg als Jünger berufen. Ob sich seine Tradition schon in Gegensatz gesetzt hat zu der andern, dass Matthäus vom Zollhaus berufen worden sei oder ob wir zwei solche Berufungen als geschichtlich anzunehmen haben, entzieht sich der sicheren Beurtheilung. Die letztere Annahme ist allerdings nicht die wahrscheinlichere. Jedenfalls aber muss seine Tradition im vorliegenden Falle sehr bestimmt gelautet haben, da sie sogar den Namen des Vaters des Levi kennt. Es bleibt aber noch eine Schwierigkeit, nämlich die, dass die Darstellung des Marcus doch wohl auf eine Apostelberufung führt. Und dennoch tritt in keinem Apostelverzeichnisse ein Levi auf. Hier hilft es nichts, wir müssen diese Schwierigkeit eingestehen und können sie auch nicht beseitigen, und die Annahme, Levi gehöre zum weiteren Jünger-

kreis, ist nur eine Ausflucht, welche nicht erklärt, warum denn Levis Berufung aus dem weitern Jüngerkreis erwähnt wird, während nur die Berufung von vier Aposteln in einer besonderen Perikope geboten wird. Wohl aber können wir von hier aus wieder einen Schluss auf die Art der Benutzung der Quelle A durch die beiden ersten Evangelisten ziehen. Matthäus berichtet, wie Jesus nun auch noch einen fünften Jünger zu seiner Nachfolge auffordert, und dieser Matthäus wird dann in allen Apostelverzeichnissen auch genannt, Marcus aber schafft sich durch die Aufnahme einer andern Ueberlieferung in den Text der Quelle die schiefe Situation, da er, was nur von einem Theile der zwölf Apostel geschieht, die ausdrückliche Berufung eines Mannes bringt, der weder in den Apostelverzeichnissen, noch sonst in der evangelischen Ueberlieferung des neuen Testaments erwähnt wird.

Wenn wir uns nun zu V. 15 des Marcus wenden, so haben wir auch wieder über verschiedene nicht einfach liegende Punkte zu entscheiden. Zuerst, haben wir uns das Gastmahl in Jesu oder des Zöllners Haus zu denken? Nachdem ich anfangs viel mehr zu der gegentheiligen Meinung neigte, bin ich doch auch jetzt mit Holtzmann, Keim, Hilgenfeld, Keil u. A. der Ansicht, dass schon im Matthäus an ein Gastmahl im Hause des Zöllners zu denken ist. Wenn auch nach dem Text des ersten Evangelisten Matthäus von seinem Sitz an der Zollstätte aufsteht, um Jesu nachzufolgen, so führt doch *ἐν τῇ οἰκίᾳ* nicht auf Jesu Haus in Kapernaum. Das Nachfolgen schliesst nicht aus, dass Matthäus beim Aufgeben seines bisherigen Berufes seinen Freunden ein Abschiedsmahl gab, wahrscheinlich in dem Zollhaus, wo er bis dahin wohnte (Keil, Comment. über das Ev. des Matth. S. 239). Dass auch der zweite Evangelist an ein Gastmahl im Hause des Zöllners gedacht hat, ist schon klarer durch das *αὐτοῦ* nach *ἐν τῇ οἰκίᾳ*, was Matthäus nicht kennt. Ob es Marcus zugesetzt oder Matthäus es weggelassen, lässt sich nicht entscheiden. Es liesse sich auf der einen Seite anführen, dass Matthäus durch die Weglassung den Sinn undeutlicher gemacht habe; dem hält aber auf der andern Seite die Erwägung das Gleichgewicht,

dass Marcus, wenn er etwas hätte zusetzen wollen, wohl die Beziehung deutlicher gemacht haben würde, wie ja Meyer, Bleek und Scholten gegenüber den meisten anderen Gelehrten an das Haus Jesu denken. Unrichtig ist wohl die Bemerkung Weiss', Marcus wisse von einem Wohnen Jesu in Kapernaum nichts, könne also auch nicht voraussetzen, dass seine Leser ihn von einem Hause desselben verstünden. Auch bei Marcus ist ja Kapernaum der Mittelpunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu. Wenn Jesus ans Meer geht oder ins Ostjordanland hinüberfährt oder predigend und heilend durch Galiläa zieht, kehrt er immer nach Kapernaum zurück. Wir werden daher kaum so wenig Anschaulichkeit bei Marcus in diesem Punkte voraussetzen dürfen, dass er nicht auch Jesum in irgend einem Hause dort wohnend gedacht habe. Daher heisst wohl 3, 19[b] *καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον*, „und er geht nach Hause", nämlich nach Kapernaum und dort in das Haus, was er bewohnt. Entscheidend aber halte ich Marc. 9, 33, wo der Artikel vor *οἰκίᾳ* für mich den Zweifel beseitigt, dass ein anderes Haus als das von Jesus bewohnte gemeint sei. Aber Weiss hat Recht, wenn er sagt, dass der ganze Zusammenhang der Darstellung zerrissen werde, wenn man an das Haus Jesu denke, denn eben darum sei die Berufung des Zöllners erzählt, um zu erklären, wie es gekommen sei, dass Jesus in einem Zöllnerhause zu Tische lag. Man muss nämlich den Zusammenhang im Auge behalten, in dem unsere Geschichte erzählt wird. Der Gesichtspunkt, unter dem jede einzelne der Marc. 2, 1—3, 6 berichteten Erzählungen steht, ist der, dass feindselige Angriffe auf Jesum gemacht werden. Verstünde man also den Evangelisten so, als ob ein Gastmahl in Jesu Hause gemeint sei, so wäre hier nur insofern ein sachliches Band da, als Jesus dann zuerst einen Zöllner berufen und dann mit Zöllnern und Sündern zu Tisch gesessen hätte. Der Gedanke würde aber nicht hinreichen, um die Erzählung von der Berufung des Levi genügend zu motiviren. Dagegen ist alles in Ordnung, wenn Jesus erst den Levi beruft und dann an einem Gastmahl in des neu berufenen Jüngers Hause Theil nimmt.

Eine weitere Verschiedenheit zwischen Matthäus und Marcus ist die, dass Matthäus das Verbum *ἀνακεῖσθαι*, Marcus *κατακεῖσθαι* bietet, was Matthäus überhaupt nicht kennt. Weiss hält, wenn wir zunächst die Fassung des Ausdrucks unberücksichtigt lassen, das bei Marcus angewendete Compositum für das aus der Quelle entnommene. Nun hat aber Marcus 14, 3 das im parallelen Matthäusbericht stehende *ἀνακεῖσθαι* auch nach Weiss in *κατακεῖσθαι* abgeändert. Von geringer Bedeutung ist dabei, dass dies eine Erzählung ist, die Weiss aus der anderen, der apostolischen Redenquelle entlehnt denkt, während wir sie gleichfalls A zuweisen. *ἀνακεῖσθαι* kommt bei Marcus, wenn wir von der Stelle 16, 14, weil sie aus dem unächten Schluss stammt und 5, 40, wo *ἀνακείμενον* zu tilgen ist, absehen, nur 14, 18 vor, wo es der Evangelist auch aus der Quelle genommen hat. Es scheint mir demnach doch näher zu liegen, den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit dem Ausdruck des Matthäus zuzuerkennen, welcher noch 22, 10. 11 wiederkehrt. *ἰδού* kann der kanonische Matthäus zugesetzt haben, wie Weiss will, es kann aber auch, wie wir es schon 9, 2. 3 fanden, aus der Quelle herrühren. In gleicher Weise möchte ich für *καὶ ἐγένετο* mit folgendem genetivus absolutus eintreten. Denn gerade, dass Marcus mit seiner abweichenden Fassung die Situation für das Folgende deutlich markirt, ist mir ein Zeichen seiner Reflexion. Also das Praesens, was wahrscheinlich bei Marcus zu lesen ist, ist verdächtig. Hätte aber Matthäus dasselbe vor sich gehabt und in den Aorist umgewandelt, so meine ich, würde ihm eine andere Wendung näher gelegen haben. *καὶ ἐγένετο* in der Bedeutung des hebräischen וַיְהִי hat er nur noch 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1, alles Stellen, wo er grössere Reden abschliesst. Nun liegt ja hier die Sache anders; hätte aber er erst *καὶ ἐγένετο* geschrieben, so würde er doch wohl, wie an allen eben angezogenen Stellen, mit *ὅτε*, nicht mit einem genetivus absolutus fortgefahren haben (Vergl. auch Marc. 2, 23; 4, 4).

Dann fehlt V. 15 des Marcus *ἐλθόντες*, am Schluss des Verses finden sich aber die bei Matthäus nicht parallelen Worte *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ*, deren

Sinn nicht ganz klar ist. Der Deutung Weiss', nach der sie sich auf die Jünger beziehen und zu übersetzen sind: „Denn es waren solcher Jünger viele und sie folgten Jesu ständig nach“ kann ich nicht beitreten. Denn einmal wäre überflüssig gewesen hinzuzufügen, dass sie ihm nachfolgten, wenn sie seine Jünger waren. Ist die Nachfolge der beiden Brüderpaare im ersten Kapitel und hier die des Levi angegeben, so ist das etwas anderes, denn da ist mit der Angabe, dass sie ihm nachfolgten, ausgedrückt, dass sie damit seine Jünger wurden. Ausserdem widerstritte, wenigstens nach meiner Auffassung, das *πολλοί* der Art, wie 3, 13 ff. die Berufung der Apostel erzählt wird. Jesus hat 3, 13 noch nicht zwölf Jünger, sondern er beruft erst noch einen Theil derselben, und dadurch bringt er seine Jünger auf die Zwölfzahl. Also kann Marcus im zweiten Kapitel noch nicht von vielen Jüngern Jesu reden. Wenn wir die andere Beziehung wählen, welche möglich ist, die auf *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί*, so ist mit *ἦσαν γὰρ πολλοί* das *πολλοί* vor *τελῶναι* wieder aufgenommen und auffallender Weise erneuert. Verständlich bleibt dann aber wenigstens, dass Marcus schreibt: „Und sie folgten ihm nach“. Dann hätten wir uns zu denken, dass ihre Beharrlichkeit, mit der sie Jesus begleiteten, der Grund sei, weshalb er sie mit sich zu Tische nehme. Das nochmalige Hervorheben der Vielen, welche Jesu nachfolgen, scheint mir aber die Hand des Marcus zu verrathen; nur hat er dann hier den Text der Quelle nicht geschickt erweitert.

In V. 16 des Marcus gebührt nach meinem Urtheil in allen Punkten, wo Marcus von Matthäus abweicht, diesem die Anerkennung grösserer Ursprünglichkeit. Was die erste Differenz betrifft, dass Matthäus *οἱ Φαρισαῖοι* hat, wohingegen Marcus *οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* schreibt, so würden wir uns, wenn uns nur diese beiden Texte vorlägen, eher für Marcus als für Matthäus entscheiden müssen, da dessen Wendung die einfachere ist. Ziehen wir aber Lukas mit heran, bei dem es heisst *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*, so liegt die Entscheidung näher, dass der dritte Evangelist *οἱ Φαρισαῖοι* in der Quelle A las, mit deren Angabe er aber den Text bei Marcus ver-

einigte. In gleicher Weise halte ich es für einleuchtender, dass Matthäus und Lukas das kurz darauf folgende *διατί* aus der Quelle entlehnt haben, als dass beide das einführende *ὅτι* bei Marcus, welches überdies eine Lieblingswendung des zweiten Evangelisten ist, in selbständiger Weise übereinstimmend in *διατί* umgewandelt haben sollten. Fernerhin, wenn Marcus *ἰδόντες* nachstellt und den Objektsatz *ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν*, der bei Matthäus fehlt, anschliesst, so finde ich nicht mit Weiss, dass Marcus da, wo die Zöllner und Sünder zum dritten Male erwähnt sind, in seiner tautologischen Manier im Wesentlichen wiederholt, was in dem Participialsatz als Grund ihres Anstosses angegeben war, wobei aber Weiss richtig auf die Analogie 2, 6. 8 *διαλογίζεσθαι ἐν* hinweist, sondern Marcus hat hinter *ἰδόντες* den Zusatz gemacht. Wo die Worte zum dritten Mal wiederkehren, haben sie ja auch bei Matthäus wie bei Lukas ihre Parallele. Zuletzt glaube ich, dass Marcus die Worte *ὁ διδάσκαλος ὑμῶν* in der Quelle fand, sie aber wegliess, weil sie nach seiner Fassung des Verses nicht mehr nöthig waren. Nach dem Matthäustext können sie nicht fehlen. Man denke sie sich weg, dann wird man die bestimmte Bezeichnung des Subjekts vermissen. Hingegen bei Marcus ist Jesus schon am Ende von V. 15 durch *αὐτῷ* erwähnt, und nun braucht er ihn in dem Zusatze *ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν* nicht mehr als Subjekt direkt zu nennen. Somit fällt aber auch für ihn die Nöthigung hin, am Schluss des Verses das Subjekt ausdrücklich zu bezeichnen.

Mit dieser Verschiedenheit zwischen Matthäus und Marcus hängt die Abweichung beider im Anfang des folgenden Verses zusammen. Matthäus kann nun, jedenfalls mit seiner Quelle, fortfahren *ὁ δὲ ἀκούσας*, Marcus aber muss nun Jesum nennen, da dieser antwortet und schreibt daher *καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς*. Ob *εἶπεν* bei Matthäus das ächtere ist, entscheiden wir hier nicht. Auch Lukas darf in diesem Punkt kaum herangezogen werden; möglicherweise weist das Praesens *λέγει* mit folgendem Dativ auf Marcus hin. Das Citat Hosea 6, 6, welches bei Matthäus zwischen

die beiden Glieder der Antwort Jesu gesetzt und mit dem zweiten Glied durch γάρ in causale Beziehung gebracht ist, kennen die beiden anderen Synoptiker nicht. Jesus weist auf einen allgemeinen Erfahrungssatz hin, dass die Gesunden eines Arztes nicht bedürfen, sondern nur die Kranken. Er gebraucht also damit ein Bild. Die Deutung desselben, die Darlegung, in wiefern dasselbe auf ihn und seine Wirksamkeit passe, giebt er nun aber nicht mit dem eingeschobenen Prophetenwort, sondern sie folgt erst mit den Worten *οὐ γὰρ ἦλθον κτλ.* (Vergl. auch Holtzmann, Die synopt. Evv. S. 262f.) Wie ein Arzt es nicht nöthig hat, zu Gesunden zu gehen, so wendet sich auch Jesus mit seiner Lehre nicht an die Pharisäer, die hier als Gerechte und Gesunde geschildert sind, indem unberücksichtigt bleibt, dass sie sich zwar selbst für gerecht und gesund halten, innerlich aber recht krank sind; er geht vielmehr zu den Sündern, die sich krank fühlen und deshalb des Arztes auch bedürfen. Demnach kann es keinem Zweifel unterliegen, dass das Citat aus Hosea, das 12, 7 wiederkehrt, als Zuthat des Matthäus zu seiner Quelle zu betrachten ist. Eine Aehnlichkeit des Gedankens dieses eingeschobenen Wortes lässt sich aber nicht verkennen. Mit *θυσία* wird ja ein Begriff hereingebracht, zu dessen Erwähnung in unserer Geschichte keine Berechtigung vorliegt. Aber die Betonung des *ἔλεος* entspringt aus einem der ächten Stelle verwandten Gedanken. Zwar ist mit keinem Worte in der eben behandelten Erzählung darauf hingewiesen, dass Jesus sich aus Mitleid in die Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern begeben habe, aber doch ist der letzte Grund, aus dem er so handelt, das tiefe Erbarmen seines Herzens. Nach Matthäus will also Jesus wohl sagen, da er als Arzt komme, der sich nicht an die Gesunden, sondern an die Kranken zu wenden habe, könne er nicht mit den Pharisäern gemeinsame Sache machen und mit ihnen auf Opfer sehen und Opfern den grössten Werth beilegen, sondern als Seelenarzt der Sünder müsse er die barmherzige Liebe, die sich der Hülfsbedürftigen annehme, als das hauptsächlichste Moment betrachten, da nicht Opfer für die Rettung derselben nöthig seien, son-

dern das Erbarmen. Uebrigens irrt Weiss, wenn er *ἰσχύοντες* und *κακῶς ἔχοντες* als dem Marcus charakteristisch bezeichnet. *κακῶς ἔχοντες* bieten ausser unserer Stelle Matth. 8, 16 = Marc. 1, 34, und Matth. 14, 35 = Marc. 6, 55, wo es beide aus der Quelle entnehmen. 1, 32 hat es Marcus schon vorweggenommen, und Matthäus wendet es noch 4, 24 an, in einer Stelle, mit der er sich eine Situation für die Bergrede schuf und wo er den Ausdruck selbständig schreibt. *ἰσχύειν* aber in der Bedeutung ‚gesund sein‘ haben sowohl Matthäus wie Marcus nur hier; in anderer Bedeutung kann man es als Beweismaterial an unserer Stelle nicht verwenden; überdies kommt es bei beiden Evangelisten gleich oft vor.

Es erübrigt jetzt nur noch, dass wir die Abänderungen feststellen, die Lukas mit dem Text seiner Quelle, des Marcus, vorgenommen hat. A scheint, abgesehen von den beiden Punkten in V. 30 des Lukas, die wir schon besprachen, von Lukas hier nicht weiter herangezogen worden zu sein. Die Schilderung, dass Jesus unter grossem Zulauf des Volks am Meer gelehrt habe, streicht Lukas und setzt durch *μετὰ ταῦτα* diese Erzählung mit der Heilung des Paralytischen in direkte Verbindung. Auch *παράγων* lässt er weg und ersetzt *εἶδεν* durch *ἐθεάσατο*. Dann bezeichnet er den Jünger, welcher berufen wird, als *τελώνην ὀνόματι Λευΐν*, ohne Hinzufügung des Vaternamens. Statt *λέγει* schreibt er sein beliebtes *εἶπεν* und hebt besonders hervor, dass Levi alles verlässt, um Jesu nachzufolgen. Dabei brauchen wir die Worte nicht mit Weiss als seltsames Hysteronproteron aufzufassen, dass Levi zuerst alles verlasse und dann von seinem Sitz aufstehe, damit er Jesu Jünger werde, sondern wir können nnd müssen *καταλιπών* übersetzen durch „indem er verliess“ (cfr. Winer, Gramm. des neutest. Sprachid. 6. Aufl. S. 306). In *ἠκολούθει* schreibt Lukas in richtiger Reflexion das Imperfectum statt des Aorists des Marcus. V. 29 hat Lukas ziemlich frei umgestaltet. Es erinnern nur einzelne Ausdrücke an Marcus, *καί — ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ — πολὺς τελωνῶν καί — κατακείμενοι*. Und doch liegt der zweite Evangelist ganz sicher zu Grunde. Lukas verlegt das Gastmahl ganz bestimmt in das Haus des Zöllners.

Bem. übrigens das hyperbolische *μεγάλην* und die Wendung *ἦσαν κατακείμενοι*. In V. 30 haben wir zwei Abweichungen von Marcus, *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν* und *διατί* schon besprochen. Ferner verwischt Lukas, dass die Pharisäer und die Schriftgelehrten derselben Jesum mit den Zöllnern und Sündern haben essen sehen und berichtet nur, dass sie über diese Thatsache gegenüber den Jüngern murrten, *ἐγόγγυζον πρὸς τοὺς μαθητάς* und verwendet hierauf *ἔλεγον* mit *λέγοντες*. Weil aber die Jünger ja auch mit an dem Mahle theilgenommen haben und der Tadel ihnen gegenüber, nicht gegen Jesus selbst, ausgesprochen ist, conformirt er *ἐσθίει* in die zweite Pers. Plur. und fügt noch *καὶ πίνετε* zu. V. 31 unterdrückt er die Angabe, dass Jesus ihren Vorwurf gehört hat und lässt ihn gleich antwortend zu ihnen reden. Hier verwandelt er wieder den Dativ *αὐτοῖς* in *πρὸς αὐτούς* und schreibt statt *λέγει* das ihm geläufigere *εἶπεν*. *ἰσχύοντες* verwandelt er in *ὑγιαίνοντες*, V. 32 *ἦλθον* in *ἐλήλυθα* und setzt am Schluss *εἰς μετάνοιαν* hinzu.

Wir lassen nun den Text des Lukas folgen:

V. 27 *καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν καὶ ἐθεάσατο τελώνην ὀνόματι Λευὶν καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μοι.* 28 *καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.* 29 *καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων οἳ ἦσαν μετ' αὐτῶν κατακείμενοι.* 30 *καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;* 31 *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες·* 32 *οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.*

VI. Die Fastenfrage.

Matth. 9, 14—17. Marc. 2, 18—22. Luk. 5, 33—39.

Die meisten der heutigen Ausleger finden unter den die Fastenfrage behandelnden Abschnitten die Darstellung bei Marcus als die verhältnissmässig ursprünglichste. Und doch glaube ich, dass Gründe genug vorhanden sind, unserer Ansicht von der Benutzung der Quellen entsprechend in der Erzählung des Matthäus den relativ treusten Bericht zu erblicken, wie es schon de Wette und Klostermann gethan haben. Ich habe dabei die Hoffnung, dass sich am Schlusse das Urtheil Beyschlags (Osterprogramm der Univ. Halle-Wittenberg 1875, S. 9), nach welchem sich das von der Tübinger Schule bis heute festgehaltene Dogma von der Ursprünglichkeit der Matthäuserzählung als unkritisches Vorurtheil ausweist, doch etwas mildern dürfte.

Was den ersten Vers betrifft, so geben wir *τότε* unbeanstandet preis, auch wohl die Construktion *προςέρχονται αὐτῷ*, die Cardinalfrage ist die, hat schon die Quelle A die Jünger Johannis bei Jesus anfragen lassen, warum seine Jünger nicht fasteten, oder sind andere, als sie bemerkten, dass die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten, zu ihm gekommen und haben ihn um Aufschluss über das Emancipiren seiner Jünger von diesen traditionellen Fasten ersucht. Weiss und Beyschlag (a. a. O. S. 8 f.) betonen ganz richtig, dass, wenn man dem Matthäus den Vorzug einräume, die Seltsamkeit herauskomme, dass die Johannesjünger sich auf die Pharisäer, das Otterngezücht ihres Meisters, berufen. Was sich zur Entschuldigung dieser Zusammenstellung im Munde der Johannesjünger anführen liesse, würde nur einen Theil der Schwierigkeiten beseitigen, und es ist daher das Beste, diese einfach einzugestehen. Für nicht von Belang aber halte ich den Einwand, dass die Anhänger des Täufers bei Matthäus nach dem Grunde ihres eigenen Fastens fragen. Der Sinn der Frage ist der: Wie kommt es denn, dass, während du als Reformator des sittlichen und religiösen Lebens im Volke auftrittst und auf Frömmigkeit und Erfüllung des Willens Gottes dringst, das ausser Acht lässt, was diejenigen üben, welche auch fromm sind und was im ganzen Volke als Zeichen der Frömmigkeit angesehen wird. Die Johannesjünger und die Pharisäer gelten im Volke als fromm, aber auch Jesus und seine Jünger beanspruchen das Ansehen der Frömmigkeit und doch fasteten sie nicht wie jene. Der Schwerpunkt der Frage liegt nicht auf dem ersten,

sondern auf dem zweiten Gliede; sie wollen nicht wissen, warum sie selbst fasten, sondern warum Jesu Jünger nicht fasten.

Der erste Punkt, der mir aber gegen die Ursprünglichkeit des Marcustextes zu sprechen scheint, ist der Eingang von V. 18. Die Worte *καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες* erregen in mir den Verdacht, als ob sich Marcus hier damit erst die Situation geschaffen habe. Schon im Verlauf der wenigen Geschichten, die wir bis jetzt behandelt haben, hat sich ergeben, dass Marcus schildernde und ausmalende Bemerkungen liebt. So hat unser Fall 1, 30 eine Analogie, wo Marcus gleichfalls nach unserer Ansicht erst den ihm vorliegenden Text der Quelle änderte, indem er einführend erzählt, dass die Schwiegermutter Petri krank lag und dass man Jesu davon Mittheilung machte. Aehnlich ists 2, 1 f., wo er auch die Erzählung der Quelle ausbauend sich die Scenerie schafft, auf deren Grundlage die Heilung in der Form geschehen kann, wie er sie bietet. Mehr noch gehört hierher 2, 6, wo er die Anwesenheit der Schriftgelerhten ausdrücklich erwähnt, wohingegen Matthäus ihre Gegenwart einfach voraussetzte. Auch in diesem Fall urtheilt also wohl Beyschlag (S. 7) zu schroff, wenn er schreibt: „Sehr willkürlich haben die Marcusgegner solche selbständige Notizen des zweiten Evangelisten der ausmalenden Erfindung desselben zugeschrieben: ein Geschichtserzähler erfindet nicht, wenn er kein Lügner ist, und hier wäre die Erfindung, wie Matthäus und Lukas zeigen, überdies für das Folgende ganz entbehrlich.“ Auf den letzten Punkt, dass die einleitenden Worte des Marcus ganz entbehrlich seien, gehen wir hier noch nicht ein, da sich beim folgenden Vers dazu Gelegenheit bieten wird.

Der Argwohn, dass Marcus den Text seiner Quelle nicht unverändert gelassen habe, drängt sich aber noch bei einigen anderen Wendungen auf. Zu *ἔρχονται* und *λέγουσιν* die Jünger Johannis und die Pharisäer als Subjekt zu denken, würde falsch sein, man kann die beiden Verba nur unpersönlich auffassen. Weiss macht selbst auf Marc. 1, 30 aufmerksam, wo *λέγουσιν* auch impersonell gebraucht ist. Aber ebenso wie dort diese Wendung auf Rechnung des kanonischen Marcus zu setzen ist, glaube ich, dass sich auch hier darin seine stilistische Eigenthümlichkeit verräth. Ferner hat wohl auch der zweite Evangelist erst geschrieben *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων*. Nirgends im Neuen Testament ausser an der parallelen Stelle bei Lukas wird von Schülern der Pharisäer gesprochen, und auch hier sieht man nicht recht ein, warum die Schüler der Pharisäer als fastend eingeführt

werden statt der Pharisäer selbst. Marcus ist wahrscheinlich durch das voraufgehende *οἱ μαϑηταὶ Ἰωάννου* dazu verleitet worden. Möglicherweise ist zuletzt auch die Fassung *οἱ δὲ σοὶ μαϑηταί* des Marcus gegenüber *οἱ δὲ μαϑηταί σου* des Matthäus die secundäre. Beyschlag liest bei Matthäus noch *πολλά* nach *νηστεύομεν* und scheint die Lesart als unbestritten anzusehen, da er in der Besprechung der Textrecension nichts weiter darüber äussert; aber *πολλά*, bezeugt durch *CDLΔ*, dürfte wohl kaum zu halten sein (cfr. Weiss, Matthäusev. S. 63 f.).

Wir sind aber mit der Frage, wer von beiden Evangelisten das Ursprünglichere habe, noch nicht zu Ende. Weiss sagt, Matthäus habe als Subjekt zu *ἔρχονται* die Johannesjünger aus dem übrigens als überflüssig weggelassenen Eingange des Marcus entnommen. Aber würde denn wirklich Matthäus den Marcus so ungeschickt benutzt haben? Dadurch, dass er gerade die Johannesjünger als Subjekt wählt, schafft er sich so grosse Schwierigkeiten, während doch alles einfach gewesen wäre, wenn er statt dessen die Pharisäer als Subjekt ausgesucht hätte, die so vielfach mit Jesus in Collision kamen und hier auch so passend stehen würden. Noch bedenklicher scheint mir die Ansicht Beyschlags, welcher dem Matthäus so geringe Kenntniss des Griechischen zutraut, dass er meint, derselbe habe, von dem Scheine verleitet, als bezeichne die Quelle mit dem *καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν* die unmittelbar vorher Genannten, die Frage den Johannesjüngern selbst zugetheilt. Dazu trifft der gegen Weiss erhobene Einwand auch Beyschlag. Mehr Wahrscheinlichkeit hat daher nach meiner Ueberzeugung die auch methodisch vorzuziehende Entscheidung für sich, dass schon die Quelle A die Verbindung *ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* aufgewiesen und Matthäus diese Fassung ohne Aenderung herübergenommen hat. Der Text des Marcus aber, der glatter erscheint, weil vorausgeschickt wird, was zur Orientirung nöthig ist und weil *ἔρχονται* und *λέγουσιν* unpersönlich construirt sind, verräth geringere Ursprünglichkeit. Dass die Quelle A im Wesentlichen den Text des Matthäus gehabt hat, vermuthe ich auch wegen Lukas, wo die Jünger Johannis auch viel mehr hervortreten, als die Pharisäer, da von ihnen zunächst die Aussage gemacht wird und dann nur die Angabe, dass die Pharisäer ähnliches thun, angeschlossen wird. Das erklärt sich aber nicht aus Marcus, sondern nur aus Matthäus oder aus dem Bericht der Quelle. Hierzu tritt zuletzt noch ein sachliches Moment, welches schon de Wette sehr treffend hervorhebt. Die Polemik Jesu gegen die Fastenübung ist beim ersten wie beim zweiten Evangelisten

nicht gegen die Pharisäer, sondern gegen die Johannesjünger gerichtet, denn gegen die Pharisäer würde sie anders und schärfer sein.

Im 15. Vers des Matthäus glaube ich den unveränderten Text der Quelle A anerkennen zu müssen. Das tertium comparationis ist die Freudenzeit, welche den Bräutigam mit seinen Freunden beim Hochzeitsfeste verbindet. Eine ebenso hohe und herrliche Freudenzeit ist den Jüngern in der Gemeinschaft mit ihm angebrochen (so Weiss). Wenn nun Matthäus von der Unmöglichkeit des Trauerns während dieser Zeit redet, so bleibt er in dem angefangenen Bilde und führt es also bis hierher ganz rein durch. Es ist also immer möglich, dass *πενθεῖν* ursprünglich dastand, und Marcus dies, gleich das Bild deutend, in *νηστεύειν* umgesetzt hat. Er stellt auch *νηστεύειν* an den Schluss des Satzes. Es ist wahr, in der zweiten Hälfte von V. 15 greift auch bei Matthäus schon mit *νηστεύσουσιν* die Deutung in das Bild hinein; aber auch *ὅταν ἀπαρθῇ* passt nicht mehr in das Gleichniss, da *ἀπαρθῇ* auf ein gewaltsames Hinweggenommenwerden, hier durch den Tod, hinweist, und das ist nicht der Abschluss eines Hochzeitfestes. Wir müssen daher annehmen, dass mit den Worten: „Es werden aber Tage kommen, wann von ihnen genommen sein wird der Bräutigam, und dann werden sie fasten", nur ein Gedanke des Bildes beibehalten wird, indem hiernach Jesus sich als Bräutigam bezeichnet, im Uebrigen aber auf den konkreten Fall hinblickt, wie es nach seinem Tode, in der Zeit der Trübsal, sein werde. Die weitere Fortsetzung des Gleichnisses in der zweiten Hälfte des Verses ist ja auch geradezu unmöglich bei einem Ausblick auf seinen Tod.

Was das *ἐφ' ὅσον* des Matthäus betrifft, so kann nach unserer Quellenansicht nicht geschlossen werden, dass, da Marcus und Lukas übereinstimmend *ἐν ᾧ* haben, die Quelle so geschrieben haben müsse, sondern Lukas hat den Ausdruck aus Marcus entlehnt. Glauben aber diejenigen Gelehrten, welche die Priorität auf Seiten des Marcus suchen, dass in *ἐφ' ὅσον* noch das *ὅσον χρόνον* des Marcus durchblicke, so betrachte ich umgekehrt *ὅσον χρόνον* als Reminiscenz an *ἐφ' ὅσον* der Quelle, da mir der ganze Satz bei Marcus den Eindruck einer Zuthat des Evangelisten macht. Weiss bietet mir selbst die Handhabe, indem er S. 27 unter den Eigenthümlichkeiten des Marcus die Wiederholung der Frage in der Antwort aufführt und zu unserer Stelle schreibt: „In der negativen Frage liegt bereits die Hinweisung auf die Unmöglichkeit, dass die Brautführer fasten können, während der Bräutigam bei ihnen ist. Wenn nun doch die Antwort

ausdrücklich gegeben wird, so geschieht dies in der umständlichen Weise des Marcus, um den nun voranstehenden Zeitsatz noch stärker hervorzuheben.“ Wir haben allerdings hierin wieder einen Beleg für die bisweilen breite Darstellungsart des Marcus, der sich auch, was Beyschlag Anstoss erregt, nicht scheut, im Grunde genommen entbehrliche Zusätze zu machen. Vergl. Marc. 1, 32 *ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος*, Marc. 2, 6 und 8 *διαλογίζεσθαι*; auch 2, 15 erregten die Worte *ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ* Anstoss. Ebenso halte ich auch V. 20 die Worte *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* für einen Zusatz des Marcus, mit dem er auf den Todestag Jesu hinweist, der aber auch schleppend und entbehrlich ist.

In den beiden folgenden Versen treten uns eine Reihe Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Marcus entgegen. Trotz derselben ist aber der Sinn der beiden Gleichnisse im Gegensatz zu Lukas bei den ersten zwei Evangelisten derselbe. Bevor wir jedoch an die Besprechung des Textes gehen, ist es unerlässlich, dass wir auch unsererseits Stellung nehmen zu der schwierigen und viel besprochenen Frage nach dem Sinn der beiden Worte. Es ist ungemein viel Scharfsinn aufgewendet worden, um zu ermitteln, was Jesus mit den Gleichnissen vom neuen Lappen und neuen Wein habe sagen wollen. Die Arbeit ist uns wesentlich erleichtert durch die eingehende und gründliche Prüfung, welche die bisher aufgestellten Ansichten durch Beyschlag (a. a. O. S. 15 ff.) und Holtzmann (Jahrb f. prot. Theol. 1878 S. 334 ff.) gefunden haben. Nach den Untersuchungen dieser beiden Gelehrten haben wir uns nur noch mit wenigen Erklärungen ernstlich zu beschäftigen. Beyschlag und Weiss berühren sich in einem wesentlichen Punkte. Beide suchen den Fehler zu vermeiden, in den viele ältere Exegeten verfallen sind, dass nach ihrer Erklärung nicht der alte Mantel des Judenthums mit einem neuen Lappen geflickt, sondern vielmehr umgekehrt das neue Gewand seiner Jünger durch einen aufgesetzten alten Lappen des Judenthums entstellt werde. Daher lässt Weiss Jesum in beiden Gleichnissen das Verfahren der Johannesjünger rechtfertigen, indem er erklärt (Marcusev. S. 97): „Die Rede wendet sich, nachdem Jesus seine Jünger gerechtfertigt hat (V. 19 und 20), dazu, zu erklären, inwiefern die Johannesjünger, welche die Gegner bei ihrem Vorwurf vorgeschoben hatten, ganz Recht thun, wenn sie bei der alten Fastenübung bleiben. Sie stehen noch auf dem Standpunkt des Alten, und wenn sie sich, ohne denselben zu verlassen, die neue Auffassung des Fastens, von welcher aus Jesus das Verhalten seiner Jünger vertheidigt,

aneignen wollten, so würden sie etwas ebenso Verkehrtes thun, wie der, welcher ein altes Kleid mit neuem Zeuge flickt oder jungen Wein in alte Schläuche giesst." Gegen diese Deutung erhebt aber Beyschlag (S. 22) sehr gewichtige Bedenken. Wenn schon das erste Gleichniss so sich wohl verstehen liesse, so würde doch das zweite nicht passen. Denn wenn man neuen Most in alte Schläuche giesst, so wird dadurch das Alte nicht etwas aufgeputzt, wie das beim Annehmen der einzelnen Vorschrift der Fastenfreiheit sein würde, sondern so würde man einen vollständig neuen Inhalt, ein neues Ganze, in die alten morschen Formen füllen. Nun gestaltet sich aber auch die Fortsetzung des Bildes schief, denn wie kann der Wein der neuen Lehre verschüttet werden, wenn er die alten jüdischen Formen durchbricht? Dann wäre es ja um so besser für den Wein der neuen Freiheit gewesen, da er erst so zur vollen Entfaltung gelangt sein würde. Ebenso durchschlagend ist dies, dass bei der Erklärung von Weiss nicht berücksichtigt wird, was die neuen Schläuche bedeuten, in die der neue Wein vielmehr gefüllt werden muss. Hier ist es ganz klar, „dass Jesus von seinem eignen Verfahren, das Gemeinschaftsleben mit ihm in neue, elastische Formen zu fassen, redet, dass er nur von diesem seinem eignen Verfahren reden kann."

Da nun diese Einwände nur das zweite Gleichniss betreffen, so scheint es, als ob die Ansicht Beyschlags die richtige sei, dass nämlich Jesus mit den beiden Worten auf die an ihn gerichtete Doppelfrage 1) warum fasten die Johannesjünger und Pharisäerschüler so viel und 2) warum fasten deine Jünger nicht, die Antwort gebe. Jene würden, da sie noch ganz auf dem Standpunkte des Alten Testaments stehen, Unrecht thun, ein Stück aus dem neuen Bunde auf den Mantel des vormessianischen Judenthums zu setzen. Umgekehrt ist es unmöglich, dass Jesus, ohne Form und Inhalt, Sitte und Leben der Vernichtung preiszugeben, seine Jünger veranlassen könnte, die alten abgelebten Formen des Judenthums beizubehalten, nachdem er die Botschaft von der neuen Reichsgemeinschaft gebracht hat.

So geistreich und auf den ersten Blick anmuthend auch diese Erklärung erscheinen mag, bin ich doch ausser Stande, mich ihr anzuschliessen. Wenn Holtzmann (a. a. O. S. 337) findet, dass die Rechtfertigung des Thuns der Johannesjünger entweder vor oder nach der Rechtfertigung der eignen Jünger gegeben, nicht aber in die letztere hätte hineingesetzt werden müssen, so liesse sich entgegnen, dass mit V. 15 des Matthäus Jesus angegeben habe, warum seine Jünger nicht zu fasten brauchten und darin die eigentliche Antwort enthalten sei,

in V. 16 und 17 aber zur Beleuchtung des Gegensatzes seiner Jünger und der andern gewissermassen als Abschluss, als Pointe, die beiden Worte folgten. Aber dies ist richtig, wie wir auch schon hervorgehoben haben, dass im Grunde genommen die Fragenden nur wissen wollen, warum seine Jünger sich von der Fastenvorschrift befreiten. Die Frage kann also nicht als Wegweiser für die verschiedene Auffassung der Gleichnisse dienen. Eine solche ist auch im Texte des Marcus nicht angedeutet (V. 22 *καὶ οὐδεὶς*) und auch die Fassung des Matthäus, wo *οὐδὲ* nach vorausgegangenem *οὐδεὶς* coordinirt „und auch nicht", räth nicht dazu. Es kommt aber dazu noch etwas, was für mich von wesentlicher Bedeutung ist: Da auch bei Marcus V. 18 Johannesjünger und Pharisäer gemeinsam den Jüngern Jesu gegenübergestellt sind, so muss Beyschlag auch V. 21 auf beide beziehen. Sollte aber wirklich Jesus haben sagen wollen, die Pharisäer thun ganz recht daran, dass sie fasten, wo er doch gerade gegen diese Klasse immer mit so schneidender Schärfe und mit vernichtendem Urtheil vorgeht, wo er das Volk warnt, es zu machen, wie diese Heuchler? Sollte er sie wirklich mit den Johannesjüngern zusammengefasst haben als Leute, die Aehnliches wollen und Aehnliches thun? Eher liesse sich die Ansicht von Beyschlag rechtfertigen, wenn er dem Matthäustexte den Vorzug gäbe, denn da fragen doch wenigstens die Johannesjünger selbst, und Jesus könnte dort in seiner Antwort speciell an sie denken. Aber nun ist gerade der Matthäus nach Beyschlag der Ueberarbeiter der Quelle. Allein auch wenn wir im Matthäustexte die treuere Wiedergabe der Quelle erblicken, würde eine solche Anschauung nur ein Nothbehelf sein; wir müssen uns nach einer andern Erklärung umsehen.

Beyschlag und Weiss hatten übereinstimmend in dem neuen Lappen einen Hinweis auf die Fastenfreiheit erblickt. Diese Auffassung bekämpft aber Holtzmann (S. 339 f.). Die Frage habe sich nicht auf die Sitte der Fastenübung überhaupt, sondern speciell auf die traditionellen Fasten bezogen, deren pharisäische Uebung seitens des Täufers eine neue Bestätigung erfahren habe. Dementsprechend werde auch in der Antwort Jesu der neue Flicken schwerlich die Fastensitte überhaupt bedeuten können, sondern das Neue sei in der Fastenübung statt in der Fastenfreiheit zu finden. Wofern Jesus seine Jünger nach Art der Pharisäer und Johanneer hätte fasten lassen, so würde er ein Stück neumodischen Judenthums auf den alten Mosaismus gesetzt haben. Holtzmann weist dann auf die Erzählung Marc. 7, 3 ff. hin, wo Jesus mit ganz ähnlich gebildeter Frage wegen Vernachlässigung der Tradition betreffend die Waschungen inter-

pellirt werde. So sei denn das alte Kleid das ehrwürdige, alte Gesetz Mosis, das Pharisäer und Johannesjünger mit fremdartigem Zeuge aufputzen, während Jesus das alte Kleid geschont wissen wolle. Aber tragbar sei der jahrtausendalte Mantel des Moses doch nicht mehr, Jesus schaffe sich ein neues Gewand. Und so sage das erste Gleichniss, nicht verbessern sei Jesu Sache, und das zweite füge an, sondern erneuern müsse man.

Ich kann diese Deutung, mit der Holtzmann auf Godet zurückgeht, nicht glücklich finden. Ich sehe den Gegensatz zwischen traditionellen Fasten und der Fastensitte überhaupt, wie ihn der genannte Gelehrte hervorhebt, mit keinem Worte im Text angedeutet. Es scheint mir zu scharfsinnig, hier, wo allerdings nur von traditionellen Fasten die Rede sein kann, den stillschweigenden Gegensatz hineinzutragen, dass es neben dieser Art des Fastens noch eine andere gebe, die Jesus geschont wissen wolle. In Marc. 7, 3 ff. ist es doch deutlich gesagt, dass die Waschungen eine *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* seien. Ferner steht dieser Auffassung *οὐδείς* entgegen. Die Pharisäer und Johannesjünger thun ja das, was nach Jesu Ausspruch von Niemand unternommen wird. Es ist auch nicht ersichtlich, wie durch diesen bei Pharisäern und Johanneern herrschenden Brauch ein *χεῖρον σχίσμα* entstanden sei. Durch die letzteren nach Jesu Meinung sicher nicht. Aber Holtzmann muss beide Gruppen zusammenfassen, was, wie wir schon gegen Beyschlag hervorhoben, eine Unwahrscheinlichkeit hervorruft. Dann geschieht auch mit V. 17 des Matthäus ein grosser Sprung. Holtzmann hat selbst darauf aufmerksam gemacht, dass ein relativer Gegensatz zwischen beiden Gleichnissen bestehe. Auf der andern Seite aber erkennt er auch an, dass sie ziemlich gleichmässig, gewissermassen nach einer Formel, construirt seien (S. 337). Diese richtige Bemerkung lässt er aber bei seiner Deutung ganz ausser Acht. Denn V. 16 ist der alte Mantel nach seiner Deutung der ehrwürdige, altersgraue Mosaismus und der neue Flicken ein Stück spätern Judenthums. Nun aber V. 17 ist nach ihm der neue Wein Jesu Lehre. Er hat die ausführliche Deutung nicht gegeben, und ich fürchte, er würde von seiner Ansicht zurückgekommen sein, wenn er die strenge Probe angestellt hätte. Denn was sind nun die alten Schläuche? Holtzmann wird auch hier als dieselben das alte Judenthum bezeichnen müssen. Dann aber wiederholt sich der schon gegen Weiss erhobene Einwand. Wenn die alten Schläuche zerrissen, so könnte ja die neue evangelische Freiheit erst recht zum Durchbruch gelangen. Wie wäre dann Gefahr gewesen, dass der neue

Wein verschüttet würde? Insofern berühren sich nach Holtzmann's Auffassung die Gleichnisse, als nach beiden das Vernichtetwerden des alten Mosaismus bedauert würde. Aber das ist nicht ganz begreiflich. Denn wenn Jesus gekommen ist, um ein ganz Neues an die Stelle des Alten zu setzen, so muss das Alte unbrauchbar sein und sein Verlust wäre dann nicht zu bedauern. Wenn er zum Gedanken Jesu macht: „Lieber den alten Rock behalten, wie er ist" und ausführt, das eben entspreche seinem Respekt und seiner Pietät gegen die alte Gottesordnung, so muss entgegnet werden, dass Jesus auch gegen den alten Mosaismus, der nicht durch neue Vorschriften entstellt war, angekämpft habe, indem er Matth. 19, 8 die Ehe, die Mose zu trennen erlaubte, als nach Gottes Willen unlöslich bezeichnete oder indem er Matth. 15, 11 sagt, nicht was in den Mund geht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herauskommt, das verunreinigt den Menschen.

Bevor wir uns nun zu der Deutung wenden können, die nach unserer Ansicht die wahrscheinliche ist, macht es sich nöthig, das Verhältniss der beiden Gleichnisse zu einander klar zu stellen. Sie sind zunächst nicht ganz identisch, aber sie wenden sich auch nicht nach zwei verschiedenen Seiten. Es bestehen bei aller tiefgreifenden Aehnlichkeit doch verschiedene nicht unwesentliche Differenzen zwischen ihnen. Der neue Flicken steht dem neuen Wein nicht durchaus parallel, denn der neue Flicken ist nur ein Theil, ein Stück eines Ganzen, der neue Wein aber ist ein volles Ganze. Im ersten Gleichniss wird der neue Flicken nicht gefährdet im zweiten aber der neue Wein. Weiterhin, das durch das Aufflicken entstandene ganze Kleid wird nicht vernichtet, sondern nur in einen schlechtern Zustand gebracht, als es früher war, im zweiten Gleichnisse aber würden, wenn man neuen Wein in alte Schläuche fassen wollte, sowohl der neue Wein, wie auch die alten Schläuche zu Grunde gerichtet werden. Man kann auch nicht (vergl. Holtzmann S. 339) das erste Bild bis zu dem Gedanken fortsetzen: „Man muss, um beides zu bewahren, einen neuen Flicken auf ein neues Kleid setzen." Endlich, während im ersten nur negativ angegeben war, wie man nicht verfahren dürfe, hebt das zweite am Schluss ausdrücklich hervor, unter Beiseitelassung des Alten, was man thun müsse, um das Neue unversehrt zu erhalten.

Dem gegenüber beruht aber die durchschlagende Aehnlichkeit der Gleichnisse, wie Lüdemann (Litt. Centralbl. 1877 S. 202) richtig erkannt hat, in der negativen Kategorie des Nichthaltens am Alten. Nur betont er nicht genug die Verschiedenheit, die zwischen den Gleichnissen besteht und

giebt schon dem ersten dieselbe Deutung wie dem zweiten, wohingegen ich meine, dass sich namentlich in Berücksichtigung des ersten und letzten der von uns aufgeführten Differenzpunkte die Sache etwas anders gestaltet. Lüdemann folgt ganz richtig Beyschlag darin, dass er schon im ersten Gleichniss Jesum von der einzelnen Fastenvorschrift auf das Prinzip zurückgehen lässt. Es wäre thöricht, etwas Altes, Morsches nur auszuflicken. Das würde er aber thun, wenn er durch Aufhebung einzelner Gebote, wie zum Beispiel der Fastenvorschrift, einen neuen Lappen in den alten Judaismus einfügte. In das Ganze, was nach diesem Aufflicken entstünde, würde nur ein ärgerer Riss kommen, da sich das Neue mit dem Reste der alten Vorschriften nicht vertragen würde. Von Ersetzung des Alten durch ein neues Ganze ist aber im ersten Gleichniss noch nicht die Rede, sondern dieser Gedanke, der nur schlummernd im ersten Gleichniss liegt, wird erst im zweiten ausgesprochen. Hier tritt das neue Ganze auf, was Jesus bringen will, was aber erst recht nicht in die alten, überlebten Formen des Judenthums gegossen werden kann, da der Inhalt des neuen Lebens sich mit den alten Formen unmöglich verträgt. Und nun wird mit dem Hinweis abgeschlossen, dass man, wie neuer Wein in junge Schläuche gefüllt werde, so auch das neue Leben in neue Formen fassen, das Alte also bei Seite lassen müsse. Es mag hinzugefügt werden, dass die Fassung des Textes bei Matthäus (οὐδὲ βάλλουσιν und auch nicht thun sie) mit dieser Erklärung nicht im Widerspruch steht. Denn die Aehnlichkeit des Bildes mit dem vorigen überwiegt den Fortschritt, den das zweite macht. Die Verschiedenheit wird auch erst am Schluss des Verses (ἀλλὰ βάλλουσιν) nachdrücklich hervorgehoben.

Der Gedanke, der diesen beiden Worten zu Grunde liegt, widerspricht zwar nicht durchaus den sonst von Jesus geltend gemachten Grundsätzen und aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit (Weiss, Marcusev. S. 97), aber das müssen wir zugestehen, dass Jesus mit keinem anderen Ausspruch die Consequenz seiner Lehre so klar und scharf zieht. Der Spruch Matth. 5, 18f. kann nicht, wie es auch Beyschlag (a. a. O. S. 29f.) gethan hat, für die Beurtheilung der Stellungnahme Jesu zum Gesetz herangezogen werden (cfr. in diesen Jahrbüchern 1885 S. 25 ff.), es ist nicht wahr, dass die äusserlichen Satzungen der pharisäisch-rabbinischen Tradition in Jesu Reiche zur Geltung und Erfüllung gekommen sind, bevor sie als äussere Formen und Satzungen untergehen konnten. Wenn auch Jesus die Genossen seines Reiches nicht direkt von der Beobachtung des Ceremonial-

gesetzes entbunden hat, sondern die Befolgung desselben verschiedenfach angeordnet und vorausgesetzt hat, so stellt er es doch stets zurück, wenn es mit höheren sittlichen Pflichten in Widerstreit tritt. Barmherzigkeit und Liebe stehen ihm höher als äussere Gerechtigkeit, er zögert keinen Augenblick, auch am Sabbat Kranke zu heilen, die seiner bedürfen. Er hält sich nie an den Buchstaben des Gesetzes, sondern geht, wie z. B. in der Bergpredigt, über denselben hinaus auf den tiefer liegenden Willen des Gesetzgebers zurück, und so kam es, dass er in der Ehescheidungsfrage sogar ausdrücklich eine von Mose gegebene Bestimmung aufhob. Aber obgleich aus dieser Auffassung des Gesetzes hervorgeht, dass er sich im Princip von den Vorschriften desselben nicht gebunden weiss, so ist doch an keiner anderen Stelle, als in diesen beiden Gleichnissen ausgesprochen, dass ein Bruch eintreten müsse mit dem Gesetzesleben des Judaismus, dass die neue Lebensordnung, die er gebracht hat, sich neue, freie Formen schaffen werde. Aus diesem Grunde hege ich auch Bedenken, die Sprüche in so frühe Zeit zu verlegen, wie es unsere Evangelisten angeben. Dazu kommt, dass, wie meines Erachtens Keim (Gesch. Jesu v. Naz. II S. 364) ganz richtig ausführt, die Hindeutung auf die Wegnahme des Bräutigams auch nicht an die frühere galiläische Wirksamkeit denken lässt.

Nach diesen Auseinandersetzungen können wir uns jetzt zu der Besprechung der einzelnen Abweichungen des Matthäus- und Marcustextes wenden. Wir treten, wie es schon ersichtlich geworden ist, auch hier in Widerspruch zu Weiss, indem wir in den meisten Einzelheiten dem Matthäus den Vorzug geben. Die Verschiedenheiten sind freilich zum Theil der Art, dass sich der bestimmte Nachweis von der Urprünglichkeit des Matthäus nicht führen lässt, wie auch Weiss den gegentheiligen Beweis nicht überall mit Gründen hat führen können. Es liegt darin freilich eine gewisse Willkür, über die wir aber nicht immer hinauskommen und die allerdings insofern abgeschwächt wird, als ein Analogieschluss von einer Reihe begründeter Punkte auf nicht stricte zu beweisende als zulässig erachtet werden muss. Aber einige charakteristische Differenzen müssen doch erörtert werden. Ich glaube nicht, dass, wenn die Quelle *ἐπιρράπτει* gehabt hätte, Matthäus und Lukas übereinstimmend *ἐπιβάλλει* geschrieben hätten, sondern gerade die etwas ungeschickte Nebeneinanderstellung des *ἐπιβάλλει* und *ἐπίβλημα* bei Matthäus sieht wie das Aeltere aus, das Marcus durch Umstellung des Prädikats und durch die Wahl des gewöhnlicheren Verbums (*ῥάπτειν* nähen) hübscher gestaltet hat. *ἐπιβάλλει*

haben also wohl Matthäus und Lukas aus der Quelle entlehnt (so auch Beyschlag a. a. O. S. 6). Ebenso scheint mir das γάρ nach αἴρει gegenüber dem εἰ δὲ μή des Marcus und gar εἰ δὲ μήγε des Lukas das Ursprüngliche zu sein. Denn es liegt eine Unebenheit darin, wenn Matthäus mit der begründenden Partikel und dem Präsens die Sache, die er eben als undenkbar abgewiesen hatte, doch als wirklich gedacht erscheinen lässt. Der zweite und dritte Evangelist haben den grammatisch correcteren Ausdruck, den Matthäus auch in dem zweiten Gleichniss kennt, schon hier vorweggenommen. Im Folgenden kann ich zunächst αὐτοῦ nur auf das alte Kleid beziehen. Beyschlag macht gegen diese Auffassung geltend (S. 15), dass dann der Evangelist geschrieben haben würde αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα τοῦ ἱματίου ἀπ' αὐτοῦ. Das würde unzweifelhaft deutlicher gewesen sein. Da wir uns aber mit dem vorliegenden Texte abzufinden haben, bin ich der Ansicht, dass doch die Meyer'sche Erklärung die wahrscheinlichste ist. Denn τὸ πλήρωμα αὐτοῦ kann sprachlich nicht bedeuten „die damit bewirkte Ergänzung, Ausbesserung" (Bleek I S. 393), und wenn Beyschlag erklärt, „seine Füllung, d. h. des neuen Lappens", so sieht man nicht ein, was „seine" heissen solle, das Wort wäre ganz überflüssig. Lassen wir aber αὐτοῦ vom alten Kleid gesagt sein, so gewinnen wir wieder von unserem Standpunkte aus eine Erklärung des Marcustextes, der auch nach unserer Meinung mit ℵ*BL* αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ lauten muss. Matthäus hätte demnach den Wortlaut der Quelle unverändert herübergenommen, Marcus hingegen in dem Gefühl, dass die Wendung der Quelle nicht ganz klar sei, an dem Texte derselben geändert, und zwar zunächst ἀπ' αὐτοῦ geschrieben. Dann bringt er aber, um das Verhältniss ganz deutlich hervorzuheben, noch nach τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ. Diese letzten Worte kann ich nicht mit Lüdemann (S. 202 f.) als früh in den Text gerathene Glossen ansehen, sondern sie sind eine der verdeutlichenden und breiten Ausführungen des zweiten Evangelisten. Wenn ich sie so auffasse, glaube ich auch consequenter zu verfahren, als Weiss, der selbst zugeben muss, dass sie selbstverständlich seien und dadurch, dass sie im ersten Evangelium fehlen, als Zusatz des Marcus erscheinen.

Den Beginn von V. 22 des Marcus καὶ οὐδεὶς βάλλει halte ich auch für secundär. Es ist einleuchtender, dass Marcus die Einführung des zweiten Gleichnisses der des ersten conformirt habe, als dass Matthäus, wenn er die Gleichförmigkeit schon in der Quelle gelesen hätte, dieselbe abgeändert hätte. Ferner bin ich ausser Stande, mit Weiss

in εἰ δὲ μή bei Marcus die Fassung der Quelle zu erkennen. Er weist zwar darauf hin, dass εἰ δὲ μήγε auch sonst bei Matthäus und Lukas vorkomme, allein was Matthäus betrifft, so lässt sich nicht mehr sicher ermitteln, ob an der einen Stelle, wo es ausser der hier vorliegenden vorkommt (6, 1), der kanonische Bearbeiter erst so geschrieben hat, oder ob, was mir das Glaubwürdigere erscheint, schon B diese Fassung bot. Matthäus hat ja, wie wir in der Untersuchung über die Bergpredigt fanden, an dem Texte von B nicht häufig geändert. Jedenfalls aber halte ich es für gerathener, wenn Matthäus[1]) und Lukas εἰ δὲ μήγε schreiben, also beide darin den Text der Quelle bewahrt haben können, eher sich für diese Annahme zu entscheiden, als für die andere, dass beide übereinstimmend die ächte Lesart abgeändert haben, da überdies nicht einmal bewiesen werden kann, dass der kanonische Matthäus die Wendung εἰ δὲ μήγε liebt. In dem durch die besprochene Partikel eingeleiteten Satze ist für uns das Resultat bestimmt ein anderes als für Weiss. Es ist nicht daran zu zweifeln, dass ἐκχεῖται in der Quelle gestanden hat, da Lukas es in ἐκχυθήσεται bringt. In diesem Falle hat Marcus also sicher geändert, was auch ein Vertreter der Ursprünglichkeit des Marcusevangeliums, Beyschlag, unumwunden einräumt. Vielleicht verwandelt er dann auch die passive Construction in die active, der Wein ists, der die Schläuche zerreisst; da er aber dann die Construction der Quelle beibehält und fortfährt „und der Wein geht zu Grunde und die Schläuche", schafft er in dem doppeltgesetzten ὁ οἶνος eine Härte, die erst sein Nachfolger Lukas in seinem Text beseitigt. Uebrigens ist bei Matthäus ἀπόλλυνται besser bezeugt, während Beyschlag ἀπολοῦνται vertritt. Schwieriger ist die Entscheidung darüber, ob die letzten Worte von V. 22 des Marcus die ursprüngliche Gestalt der Quelle aufweisen. Ein sicheres Urtheil lässt sich wohl nicht aussprechen. Denn wenn auch βάλλουσιν bei Matthäus und βλητέον auf die Quelle hindeuten, so ist doch auf der andern Seite nicht klar, warum dann Marcus den Satz so abgerissen hingestellt hätte. Der Text des Marcus ist hier also wohl der ursprüngliche. Denn βάλλουσιν hat wahrscheinlich nicht in der Quelle gestanden, sondern Matthäus wiederholt das Wort aus dem Anfang des Verses. Hätte die Quelle aber βλητέον geboten, so würde Matthäus dies jedenfalls herübergenommen haben. Die Schlussworte καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται betrachte ich aber ebenfalls

1) Denn die Lesart εἰ δὲ μήγε bei Matthäus ist doch wohl als gesichert zu betrachten.

als einen Zusatz des kanonischen Matthäus. Aus dem Verhältniss der drei Evangelisten zu einander bei diesem abschliessenden Satz lässt sich, wie ich glaube, ein Argument gegen Simons gewinnen. Hätte wirklich Lukas den kanonischen Matthäus benutzt, so hätte er vielleicht auch geschrieben *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται*. Mehr Bedenken aber erregt sein *βλητέον*. Ich habe ganz den Eindruck, als ob Matthäus wie Lukas einen Text lasen, wo in diesem Satz kein Subjekt und Prädikat stand und dass beide selbständig und verschieden diese Härte beseitigten.

Wir gehen nunmehr zur Besprechung des Textes des Lukas über. Auf die Spuren, die auch hier darauf hinweisen, dass er neben dem kanonischen Marcus auch noch die Quelle gekannt haben muss, haben wir an den parallelen Stellen schon aufmerksam gemacht. Wir stellen sie hier zusammen. Die erste Reminiscenz an die Quelle erblicke ich darin, dass er V. 33 hauptsächlich von den Jüngern Johannis die Aussage macht, dass sie viel fasten und beten und erst dann anschliesst, wie die Pharisäer es ähnlich thäten. Hätte Lukas nichts als den Marcustext gelesen, so würde er wohl nicht auf die Fassung, wie er sie bietet, gekommen sein. Zweitens weist *ἐπιβάλλει* V. 36, das Matthäus gegen Marcus auch hat, drittens V. 37 *εἰ δὲ μήγε*, wie auch der erste Evangelist schreibt, viertens *ἐκχυθήσεται*, entnommen aus *ἐκχεῖται* der Quelle, ziemlich sicher auf die Benutzung von A hin.

Die Veränderungen des Textes, die auf die Rechnung des Lukas kommen, sind folgende. Er verknüpft mit der Einleitung *οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν* unsere Erzählung direkt mit der vorigen, so dass bei ihm die Pharisäer und Schriftgelehrten derselben aus V. 30 das Subjekt werden. Bei ihm erscheint infolge dessen auch der Anlass der Frage das Gastmahl im Hause des Levi. Während Johannesjünger und Pharisäer häufig fasten und beten, fällt ihnen an Jesu Jüngern auf, dass dieselben Gastmähler mitmachen oder wie Lukas, ähnlich wie V. 30 schreibt, dass sie *ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν*. Dabei hat Lukas freilich nicht bedacht, dass nun die Worte *καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων* unpassend werden, da ja die Pharisäer selbst fragen. Weitere Aenderungen in V. 33 sind es, dass er die Häufigkeit des Fastens hervorhebt und das *δεήσεις ποιεῖσθαι*. Zu der letzteren Angabe lässt sich heranziehen, dass auch sonst in den beiden lukanischen Schriften Fasten und Gebetsübung zusammengestellt werden, wie Luk. 2, 37 AA. 13, 3; 14, 23. *ὁμοίως* ist ebenfalls Zusatz des dritten Evangelisten, bedingt durch das Nachstellen des *καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων*. *μαθηταί* vor *τῶν Φαρισαίων* und nach *οἱ δὲ σοί* lässt er weg; dann fragen

die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht Jesus, sondern weisen auf die Verschiedenheit der Sitte hin.

V. 34 schliesst Lukas unter Voranstellung des Subjekts mit δέ an. Anstatt αὐτοῖς schreibt er, wie er es liebt, πρὸς αὐτούς. Ferner fragt hier Jesus: Ihr könnt doch nicht die Söhne des Bräutigams jetzt zum Fasten veranlassen (μὴ δύνασθε-ποιῆσαι νηστεῦσαι). Darin liegt eine Verschärfung, indem so die in der gegnerischen Frage liegende Zumuthung heraustritt (Beyschlag S. 9). Auch die Abänderungen des folgenden Verses hat Beyschlag in der Hauptsache richtig erklärt. Der Pluralis in ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ist dem am Anfang des Verses stehenden ἡμέραι von Lukas conformirt worden. In der Umstellung des καί vor ὅταν hat man aber keinen lapsus calami zu sehen, auch hat wohl nicht die Reflexion, dass der Bräutigam nicht an einer Mehrzahl von Tagen weggenommen werden könne, die Umdeutung veranlasst, sondern Lukas will sagen: „Jetzt ists noch nicht Zeit zum Fasten. Es werden aber Tage kommen, und insonderheit, wenn der Bräutigam von ihnen weggenommen sein wird, dann werden sie fasten“.

Die beiden Gleichnisse vom Lappen und Wein hat Lukas aus dem Zusammenhang mit der vorangehenden Erzählung losgelöst, indem er ihnen eine Deutung gegeben hat, die nicht mehr auf den Zeitverhältnissen Jesu, sondern auf dem Gegensatze zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum zur Zeit der sich aufbauenden Kirche fusst. Dabei hat er sachlich an dem zweiten Gleichniss nichts verändert, dasselbe muss aber, nachdem er das erste umgestaltet hat, auch in einem anderen Sinne als bei Matthäus und Marcus verstanden werden. Den Ausführungen Bleeks (I S. 394), das Gleichniss vom Lappen sei wider solche gerichtet, welche von der neuen Ordnung der Dinge nichts haben wollten, als gleichsam einige Lappen als Zusätze zu der alten und welche das damalige Judenthum auch im Reiche Gottes beibehalten und dasselbe nur durch Einzelnes aus der Lehre Jesu corrigiren wollten, steht entgegen, dass Jesus keine neue Ordnung der Dinge eingeführt hatte. In der Bergpredigt betont er nachdrücklich, dass er nicht gekommen sei, aufzulösen, d. h. an Stelle des Judenthums ein grundsätzlich Verschiedenes zu setzen. Bei Matthäus und Marcus hat das Gleichniss nur den Sinn, dass eine neue Ordnung der Dinge sich erst entwickeln müsse, nicht, dass er sie schon gegeben habe. Hier in unserer Lukaserzählung aber ist das Neue fertig und steht als Ganzes dem Alten gegenüber. Mit dem neuen Kleid ist bei ihm das Heidenchristenthum gemeint, von dem Niemand ein Stück abschneidet, um es auf das alte Kleid,

d. h. das an den alten jüdischen Traditionen und Satzungen haltende Judenchristenthum zu setzen, um durch diese Verquickung ein Ganzes zu schaffen. Die Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens liegt auf der Hand, das neue gesetzesfreie Heidenchristenthum kann nicht mit veralteten judaistischen Grundsätzen vereinigt werden, weil beides nicht zusammenpasst (vgl. Weizsäcker, evang. Gesch. S. 60). Wir haben also ein schroff antijüdisches Wort, das von den conciliatorischen Bestrebungen, zwischen den beiden streitenden Richtungen zu vermitteln, nichts wissen will, sondern verlangt, dass die neue Lehre ungehemmt vom Judenthum ihre Bahn verfolge. Das zweite Gleichniss wird dem entsprechend auch dasselbe bedeuten müssen, man wird aber hier nicht das Bedenken erheben dürfen, dass es für das Neue nicht gut sei, wenn es die alten Formen durchbreche, da es sich dann erst recht entfalten könne. Wenn auch beim Originalwort die Erklärungen, die diesen Sinn voraussetzten, verworfen werden mussten, so kann doch bei einer Umdeutung vom Bearbeiter diese Unrichtigkeit der Beziehung übersehen worden sein.

V. 39 ist ein Wort, das Lukas allein hat. Man kann sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass es seltsam erscheint, wenn Lukas sagt, dass Niemand, der alten Wein getrunken habe, neuen wolle, nachdem es in V. 37 f. bedauert worden war, wenn der neue Wein zu Grunde gehe und angegeben wurde, was man thun müsse, um den neuen Wein zu erhalten. Ich glaube, alle Versuche, diesen Ausspruch aus den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit Jesu zu erklären, führen zu keinem befriedigenden Resultat. Bleek sieht ganz richtig, dass der Spruch im Allgemeinen nur in der Bedeutung gemeint sein kann, dass, wer einmal in den alten Formen und Satzungen sich zu bewegen gewohnt war, kein Verlangen nach dem Neuen hegen könne, sondern leicht jenes für das Vorzüglichere halten werde. Nur irrt er, wenn er damit angegeben sein lässt, weshalb namentlich die Pharisäer dem Evangelium keinen Geschmack abgewinnen können. In dem von Lukas erst geschaffenen Zusammenhang wird kaum an etwas anderes gedacht werden können, als entweder auch wieder an die grosse Spaltung in der ältesten christlichen Kirche, sodass hier auf die Unmöglichkeit hingewiesen würde, die Judenchristen zum Ablassen von dem jüdischen Gesetzeswesen zu bewegen, oder aber, was Weizsäcker will und was mit der ganzen Anlage des Lukasevangeliums wohl zusammenstimmt, an die Unmöglichkeit der Judenmission. Da somit das Wort durchaus unter dem Gesichtspunkt der späteren Zeit steht und

eigenthümlich lukanische Anschauungen verräth, dazu auch bei Matthäus und Marcus nicht bezeugt ist, bin ich sehr geneigt, es für einen Zusatz des dritten Evangelisten anzusehen.

Die Abänderungen im Einzelnen, die er in den drei voraufgehenden Versen vorgenommen hat, sind diese. V. 36 hat er wesentlich umgestaltet. Aus Marcus oder der Quelle A hat er nur folgende Worte: *οὐδεὶς ἐπίβλημα . . . ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε*; dann klingen noch *τὸ καινὸν σχίσει* und *τῷ παλαιῷ* an den Text des Marcus an. V. 37 setzt er in *ῥήξει, ἐκχυθήσεται* und *ἀπολοῦνται* Futura statt der vorgefundenen Praesentia, wie er auch schon V. 36 nach *εἰ δὲ μήγε* das Futurum angewendet hatte. Nach *ὁ οἶνος* fügt er *ὁ νέος* ein und bringt eine stilistische Verbesserung an, indem er *αὐτός* schreibt, um die dreimalige Wiederholung des Wortes *οἶνος* zu vermeiden. *βλητέον* V. 38 ist auch ein Zusatz des Lukas.

Wir geben nun den Text des Lukas, wie er sich nach unseren Erörterungen gestaltet:

V. 33 *οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν· οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν.* 34 *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν ποιῆσαι νηστεῦσαι;* 35 *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* 36 *ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς ὅτι οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ.* 37 *καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε ῥήξει ὁ οἶνος ὁ νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ αὐτὸς ἐκχυθήσεται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται·* 38 *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον.* 39 *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.*

Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatuum.

Von

Prof. Dr. Gelzer.

in Jena.

(Schluss).

Wenn wir alle diese Notitien betrachten, zeigt sich in ihnen im Ganzen die Kirchenordnung des Justinian und Herakleios erhalten. Die Aenderungen bestehen in der Errichtung einer Metropolis, einiger Autokephalien und dem Versuch der Einreihung der Occidentalen. Viel nachhaltiger sind nun die Umwälzungen des IX. Jahrhunderts. Die alte Kirchenordnung erleidet in der That tiefgreifende Aenderungen, als deren Endresultat *ἡ γεγονυῖα διατύπωσις παρὰ τοῦ βασιλέως Λέοντος τοῦ Σοφοῦ*[1]) vorliegt. Wie man freilich die von Leunclavius und Goar (Parthey Not. II) edirte *διατύπωσις* ernsthaft für Kaiser Leo des sechsten Werk halten kann, ist mir unbegreiflich.[2]) Es ist eine

1) Die griechische Kirche bezeichnet es ausdrücklich als Vorrecht der Kaiser, Bisthümer in Metropolen und Erzbisthümer zu verwandeln. *βασιλικόν ἐστι τοῦτο προνόμιον, τὰς ὑποδεεστέρας τῶν ἐκκλησιῶν εἰς τὸν ἀνωτέρω προάγειν βαθμόν.* Miklosich und Müller: Acta et Diplomata I S. 229. Daher führen die Neuordnungen des IX. und des XIII. Jahrhunderts ihren Namen von den Kaisern Leo und Andronikos.

2) Richtig urtheilt über die Zeit ihrer Entstehung Amari: storia dei Musulmani di Sicilia I, 486 Note und Menke in den Vorbemerkungen zu Spruners Atlas. Die motivirende Einleitung, welche einige Recensionen der *διατύπωσις* bieten, (Parthey, 321 ff.) scheint übrigens wirklich aus Leo's Tagen zu stammen. Es heisst darin: *σὺν ταῖς πρὸς ἀνίσχοντα δὲ ἥλιον καὶ αἱ πρὸς δυόμενον καταγράφονται. ἐκ παλαιοῦ γὰρ αὐτὰς οὔπω μέχρι τῆς δεῦρο ταῖς ἄλλαις συντετάχαμεν,*

Ueberarbeitung frühestens aus der Zeit des Komnenen Alexios.[1]) Dagegen fährt der Coislinianus CCIX nach Vollendung der Notitia des Basileios fol. 279[r]. fort: *ταῦτα μὲν τὰ παλαιὰ τακτικά. σκόπει δὲ καὶ τὰ νεα* und giebt dabei eine bisher unpublicirte Notitia, welche allerdings die Normen des IX. Jahrhunderts zeigt, aber einen viel ursprünglicheren Text, als die *διατύπωσις* Leo's bietet.

Um die Zeit dieser Notitia zu fixiren, sind wir wieder auf den sicheren Wegweiser der Concilsakten gewiesen. Es kommen hier in Betracht das VIII. oekumenische Concil der Lateiner unter Ignatios 869—870 und das VIII. oekumenische Concil der Griechen unter Photios 879. Von dem ersteren besitzen wir die vollständigen Akten nur in der lateinischen Uebersetzung des Anastasius Bibliothecarius, welcher freilich nicht blos Zeitgenosse ist, sondern als Gesandter des Kaisers Ludwig den Verhandlungen beigewohnt hat. Die vorliegenden Texte der Präsenzlisten[2]) weichen unter sich in der Ordnung vielfach ab, und während hier die dreifache Rangabstufung zwischen metropolitae, archiepiscopi und episcopi streng durchgeführt ist, finden sich in den einzelnen Listen zahlreiche Irrthümer, indem Erzbischöfe (einmal sogar ein Bischof)[3]) als Metropoliten und Bischöfe als Erzbischöfe bezeichnet werden. Besser ist die Liste der Subscriptionen;[4]) aber auch hier, wie in den Präsenzlisten,

---

und nun kommt die schon angeführte Klage (S. 337), dass die nicht einrangirten Metropoliten sich durch Rippenstösse ihren Platz zu erkämpfen suchten. Der Plan, die occidentalischen Bischöfe, d. h. die bisher zu Roms Obedienz gehörenden des griechischen Festlandes den orientalischen einzuordnen, wie er uns hier geschildert wird, ist nun in der That erst durch die Verordnungen des Kaisers Leo verwirklicht worden. Er wird also der hier genannte *φιλόχριστος πανευσεβὴς βασιλεύς* sein.

1) Die aus zwei Manuscripten von Schloezer (Nestor: russische Annalen III S. 99—101) publicirte Verordnung Leo's hat keinen selbständigen Werth, da sie ganz mit der von Goar aus der Handschrift M bei Parthey (N. II, S. 95 cfr. S. 98) und mit Schelstrate's Vatic. 848 übereinstimmt. Am Schlusse ist sie unvollständig, da die Erzbisthümer nach 32. Karpofos (*Κάρπαθος*) fehlen.

2) Mansi XVI, 18, 37, 44, 54, 75, 81, 97, 134, 144, 159.

3) Mansi XVI, 134.

4) Mansi XVI, 190.

erscheint die Rangordnung unter den einzelnen Prälaten vielfach verwirrt. Wir lernen auch wenig aus diesem Concil, weil die Anhänger des Photios ausgeschlossen waren und daher die Frequenz dieser „oekumenischen Versammlung" eine sehr schwache, im Anfang geradezu jämmerliche war.[1])

Viel reichhaltiger ist die Liste des Photiosconcils; bei Mansi ist dasselbe nach einem Vaticanus publicirt, und dieser giebt eine vollständige Präsenzliste nur in der ersten Actio[2]) und eine unvollständige in der sechsten.[3]) Subscriptionen sind keine vorhanden. Dabei herrscht in der vollständigen Liste vielfache Unordnung. Hergenröther hat aber mehrere vaticanische und Münchner Handschriften verglichen und giebt danach in seinem Photius[4]) ein wesentlich berichtigtes Prälatenverzeichniss.

Die Subscriptionsliste des Ignatianum führt folgende Metropoliten auf: Ephesos (II)[5]), Ankyra (IV), Kyzikos (V), Chalkedon (IX), Amaseia (XII), Gangra (XV), Nikaia (VIII), Klaudiupolis (XVII), Perge (XXVI), Neokaisareia (XVIII), Thessalonike (XVI), Myra (XX), Laodikeia (XXII), Athen (XXVIII), Synnada (XXIII), Ikonion (XXIV), Korinthos (XXVII), Rhodos (XXXVIII), Hierapolis (XLI), Larissa (XXXIV), Smyrna (XLIII). Hierzu liefern noch eine Reihe Präsenzlisten die Metropoliten von Antiocheia (XXV) Karia (XXI), und Katane (XLIV).

Als archiepiscopi zeichnen: Bizye (1), Pompeiupolis (2), Apameia (5), Parion (8), Methymna (12), Amastris (28), Kios (13), Rhusion (15), Kypsalla (16), Euchaïta (LI), Mistheia (32), Nakoleia (31), Selge (20), Thebai (35), Garella (23), Neapolis (19); ganz am Schluss unter den Bischöfen zeichnet endlich noch der Metropolit von Rhegion (XXXI).

Die erste Präsenzliste des Photianum führt als Metropo-

---

1) In der ersten Actio erscheinen zwölf Prälaten ausser dem Patriarchen und den Legaten der vier Throne.

2) Mansi XVII, 374. 3) Mansi XVII, 513.

4) Photius II, 449 ff.

5) Die in Klammern beigefügten römischen Zahlen bezeichnen den wirklichen Platz der Metropoliten, die in arabischen den der Autokephalen nach den *νέα ταχτιχά*.

liten auf: Kaisareia(I), Ephesos (II), Herakleia (III)[1]), Kyzikos (V), Nikaia (VIII), Ankyra (IV), Sardes (VI), Nikomedeia (VII), Side (X), Chalkedon (IX), Klaudiupolis (XVII), Antiocheia (XXIII), Hierapolis (XLI), Pessinus (XIX), Patrai (XXXII), Myra (XX), Adrianupolis (XL), Laodikeia (XXII), Gangra (XV), Synnada (XXIII), Ikonion (XXIV), Smyrna (XLIII), Kotyaeion (XLVII), Philippoi (XXXIX), Amorion (XLV), Traianupolis (XXXVII), Larissa (XXXIV).

Von jetzt an folgen die Autokephalen, untermischt mit zahlreichen Metropoliten: Selge (20), Nakoleia (31), Brysis (24), Mesene (22), Nike (18), Rhegion (XXXI), Bosporos (39), Cherson (21), Mistheia(32), Leontopolis (3), Chone (34), Arkadiupolis (7), Amastris (28), Derkos (25), Parion (8),[2]) Garella (23), Ainos (43), Korinthos (XXVII), Pompeiupolis (2), Mytilene (XLIX), Rhodos (XXXVIII), Kypsalla (16), Athen (XXVIII), Naupaktos (XXXV), der Erzbischof der Maehren (*Μωράβων*), Dyrrachion (XLII), Hydrus (17), Lemnos (29), Apros (14), Mesembria (44), Karpathos (42), Germia (6), Selybria (11), Koloneia (33), Neapolis (19), Maroneia (4), Kios (13), Apameia (5), Prokonnesos (10), Rhusion (15), Germe (38), Rhyzaion (45), Keltzene, Euchaïta (LI), Tyana (XIV),[3]) Miletos (9), Bizye (1), Thessalonike (XVI). Unter den Bischöfen erscheint Neai Patrai (L). Hergenröther zählt Amastris, Nakoleia, Chonai, Misthion und Selge bereits zu den Metropolen. Leider giebt er nicht die Ordnung der Prälaten, wie er sie in seinen Handschriften vorfand, sondern vertheilt sie auf die drei Provinzen Europa, Asien und Pontus. Offenbar nimmt er an, dass erst hinter Rhodos die Autokephalen in der Liste beginnen. Aber auch so erscheinen noch zahlreiche Metropolen am falschen Ort z. B. Tyana und Thessalonike. Da

1) Die doppelt besetzten Bisthümer sind nur einmal, an der ersten Stelle, wo sie erscheinen, aufgeführt.

2) Nach Derkos folgt bei Mansi *Φωτίου πατριάρχου*. Hergenröther giebt nach Vat. 1183 und 1198 *Παρίου*. Photius II, 455 N. 39.

3) cf. Hergenröther II, p. 453 n. 26. Es folgt *Πέτρου Ἠλιάδος* Hergenröther II, 455 n. 45.

nun die νέα τακτικά, welche sicher jünger als Photios sind, Selge, Nakoleia u. s. f. nur als Autokephalen kennen, habe ich die nach Larissa folgenden Prälaten als solche angesehen mit alleiniger Ausnahme der notorisch an falsche Stelle verschlagenen.

Ich füge die allerdings sehr unvollständige Präsenzliste der sechsten Actio bei, da sie evident zeigt, dass der sonderbare Platz von Thessalonike (und damit zahlreicher Metropolen) nur auf Schreibernachlässigkeit beruht und überdies Karien beifügt. Kaisareia — Herakleia — Ankyra — Nikomedeia — Chalkedon — Klaudiupolis — Karia — Thessalonike — Ikonion — Laodikeia — Philippoi — Hierapolis Selge — Apros — Kypsalla — Smyrna — Bosporos — Cherson.

Die Veränderungen der Kirchenordnung, wie sie diese Concilsakten gegenüber den bisher behandelten ältern Notitien repräsentiren, sind sehr beträchtlich. Von den nun definitiv eingereihten Occidentalen sehen wir ab, da die Reihenfolge der einzelnen Sitze, wenigstens in der gedruckten Recension der Akten zu willkürlich ist.

Dagegen erscheinen von neuen Metropolen auf dem Ignatianum: Smyrna und Katana, auf dem Photianum: Smyrna und Kotyaeion. Neu sind von Autokephalen auf dem Ignatianum: Rhusion — Nakoleia — auf dem Photianum: Nakoleia — Brysis — Nike — Chonai — Garella — Hydrus — Lemnos — Koloneia — Germe — Rhyzaion — Keltzene —

Für eine dieser Autokephalien kann die Epoche der Erhöhung genau bestimmt werden, nämlich für Chonai. Darüber berichtet Niketas, in der vita des heiligen Ignatios:[1]) ἀποστέλλει τοίνυν (ὁ Φώτιος) Θεόφιλον ἐπίσκοπον τοῦ Ἀμωρίου καὶ Σαμουὴλ ἐπίσκοπον ἄχρις ἐκείνου τῶν Χωνῶν ὑπὸ Λαοδίκειαν τυγχάνοντα, ἀρχιεπίσκοπον τετιμηκώς. Aus diesen Worten geht hervor, dass die Rangerhöhung von Chonai der römischen Gesandtschaft voranging. Genauer lässt sich die Zeit durch folgende Erwägungen bestimmen. Ignatios wird

---

1) Mansi XVI, 236. B C.

den 23. November 857 abgesetzt. Das sogenannte conciliabulum des Photios wird gewöhnlich[1]) 859 angesetzt; indessen Hergenröther[2]) hat gezeigt, dass dasselbe wahrscheinlich im Spätsommer 858 geschlossen wurde. Aus Niketas[3]) folgt nur, dass es einige Zeit nach August 858 abgehalten wurde. Photios' Gesandte kamen im Spätsommer 860 nach Rom.[4]) Das Schreiben, welches Papst Nicolaus I. seinen beiden Gesandten mitgab, ist datirt: mense Septembrio die XXV indictione IX[5]) = 860. Wir können also die Errichtung des Erzbisthums Chonai mit annähernder Sicherheit der Zeit zwischen 858 und 860 zuschreiben.[6])

Ueber Hydrus meldet der freilich sehr unzuverlässige Neilos Doxopatrios:[7]) *αὐτίκα γὰρ ὁ μελῳδὸς καὶ ποιητὴς κύριος Μάρκος εὑρίσκεται ἐν Ἱδρόντῳ σταλεὶς μητροπολίτης παρὰ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως.* Ueber Marcos' Zeit[8]) sind wir unterrichtet. Er ist der auf dem Photianum erscheinende Erzbischof von Hydrus. Mansi XVII, 373 D: *Μάρκου Ὑδροῦντος.* Seine Thätigkeit als Hymnolog fällt unter Leo den Weisen: *Ὥσπερ δὴ καὶ ὁ θεῖος Κοσμᾶς ἐν τῷ μεγάλῳ σαββάτῳ τέθεικε τετρᾳῴδιον ἐκεῖσε πεποιηκὼς κἂν ἐς ὕστερον ὁ σοφώτατος βασιλεὺς Λέων κελεύσας εἰς τέλειον κανόνα διὰ τοῦ ἐπισκόπου Ἱδροῦντος τοῦ μοναχοῦ Μάρκου εἰργάσατο.*[9]) Es ist möglich, dass, wie Neilos will, Markos der erste Erzbischof war. Dann fällt die Errichtung des Erz-

1) Mansi XV, 546. 2) Photius I, S. 383.
3) Mansi XVI, 233. 4) Hergenröther l. c. p. 414.
5) Mansi XV, 167.

6) Auch Hergenröther (Photius I p. 413 N. 39) vermuthet, dass erst Photios den Samuel zum Metropoliten (soll heissen Erzbischof) erhoben habe. 7) Parthey p. 295.

8) Die Bemerkungen bei Ughelli Italia sacra IX, p. 55, sind werthlos.

9) Leo Allatius: de libris et rebus ecclesiasticis Graecorum p. 74 aus dem Synaxar des Nikephoros Kallistos. Sonderbar ist, dass bei einem dem Jahre 902 angehörenden Ereigniss Markos von den Chronisten nicht Bischof, sondern *οἰκονόμος τῆς αὐτῆς (τοῦ ἁγίου Μωκίου) ἐκκλησίας* (Georg. Mon. ed. Muralt S. 782, Theoph. cont. S. 365) oder *οἰκονόμος ὢν τῆς τοιαύτης μονῆς* (Cedr. II S. 261) genannt wird. Vielleicht ist er als Photianer nach seines Gönners Sturz entsetzt worden.

bisthums sicher vor 879. Nur Metropolit ist er nicht gewesen; diesen Rang gewährte der Stadt erst Polyeuktos.

Das Photianische Concil fand wenige Jahre vor der Thronbesteigung Leo's des Weisen statt; allein von dessen *διατύπωσις* weicht die auf den Concilien bestehende Ordnung sehr beträchtlich ab. Dort erscheinen Euchaïta, Amastris, Chonai, Hydrus, Koloneia, Theben, Pompeiupolis, Ainos, Nakoleia, Apameia, Methymna und Rhusion als Metropolen, während sie auf den Concilien blos erzbischöflichen Rang haben. Schon dieser Umstand erweist, dass die angebliche Ordnung Leo's so, wie sie uns vorliegt, bedeutend jünger, als das IX. Jahrhundert ist. Dagegen in fast vollkommener Harmonie mit den Concilsacten stehen die *νέα τακτικά* des Coislinianus CCIX. Sie erkennen nur den 53 ersten Metropolen von Leo's *διατύπωσις* diese Würde zu; alle folgenden, soweit sie in der Liste wiederkehren (Rhosia z. B. fehlt natürlich) haben nur Autokephalenrang. Die vollständige Harmonie zwischen Concilsakten und der „neuen Ordnung"[1]) erleidet nur drei Ausnahmen. Euchaïta, Amastris und Chonai sind in den *νέα τακτικά* Metropolen, auf den Concilien Erzbisthümer. Indessen dass die Metropolen 52) Amastris und 53) Chonai ein späterer Zusatz sind, folgt aus dem Umstand, dass sie gleichzeitig als 28stes und 34stes Erzbisthum aufgezählt werden. Nach Streichung dieses spätern Zusatzes haben wir 50 Metropolen und Euchaïta und ebenso 50 Erzbisthümer.[2]) Das kann kein Zufall sein, sondern offenbar — den spätern Byzantinern sieht solches Zahlenspiel ganz ähnlich — sollte die neue Ordnung aus 50 Metropoliten und 50 Autokephaloi bestehen. Da nun auf den Concilien Euchaïta noch als Erzbisthum figurirt und ebenso Kerkyra — der 50ste Autokephalos — als Bisthum, so vermuthe

---

1) von Keltzene später.

2) Auf die 50 Erzbisthümer der *νέα τακτικά* hat Bezug die Notiz Not. II p. 98 und X. 200. *μετὰ τὰ Κέρκυρα ἦσαν τελευταῖαι τρεῖς αὗται·*
να'. ἡ Σεβαστίπολις
νβ'. ὁ Εὔριπος
νγ'. τὰ Κύβιστα κτλ.
(genau so auch im Paris. MCCCLVI).

ich, dass dieses ursprünglich in der neuen Ordnung fehlte und Euchaïta[1]) in der Reihe der Erzbisthümer stand. Dann sind es genau 50 Metropoliten und 50 Erzbischöfe, und das ist wahrscheinlich die wirkliche Ordnung Leo's, welche wir bisher nur in stark alterirter Form besessen haben.

Ohne Zweifel ist Euchaïta übrigens sehr bald — vielleicht schon unter Leo — zur Metropolis erhoben worden. Der Schluss der Provinzialbeschreibung lautet nämlich im Coisl. CCIX fol. 285ʳ so:

να'. τοῖς Εὐχαΐτοις (cd. *Εὐχαΐταις*) *Ἑλενοπόντου θρόνος ὑποκείμενος οὐκ ἐστὶ.*
νβ'. τῇ Ἀμάστριδι τοῦ Πόντου.
νγ'. τῶν (cd. *τὸν*) *Ἀσμοσάτων.*
νδ'. αἱ Χῶναι.

wo schon die liederliche Form der drei letzten Artikel die Hand eines späteren Bearbeiters verräth. Asmosata oder Asmosaton erwähnt Kaiser Konstantin de admin. imp. 50 (p. 226 Bekker) *ἰστέον ὅτι τοῖς παρελθοῦσι χρόνοις τὸ τοῦ Χοζάνου θέμα ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν ἦν. ὁμοίως καὶ τὸ τοῦ Ἀσμοσάτου θέμα καὶ αὐτὸ ὑπὸ τῶν Σαρακηνῶν ἦν.* Er erwähnt dann die Incorporirung dieser Landschaften in das römische Reich unter Leo den Weisen (cfr. auch de Themat. I, 8 und 9.). Unter Leo fällt daher ohne Zweifel die Gründung der ephemeren Metropolis Asmoasta, die offenbar bald wieder einging, da keine spätere Notitia sie kennt. Man sieht, wie gut das mit dem gewonnenen Ansatz für die *νέα τακτικά* stimmt. Die in Parthey's Not. II folgenden Metro-

1) Wenigstens im ersten Jahre Leo's ist Euchaïta naehweisbar noch Erzbisthum. Bei der Absetzung des Theodoros Santabarenos wird Photios gefragt: *τὸν ἀββᾶν Θεόδωρον τὸν Σανταβαρηνὸν οὐ γεωρίζεις;* und er antwortet: *γινώσκω τὸν μοναχὸν Θεόδωρον ἀρχιεπίσκοπον ὄντα Εὐχαΐτων.* Georg. Mon. 768, 17. Theophan. contin. 355, 8. Hier kommt es deutlich darauf an, in officieller Weise die Rangstellung des Mannes präcis zu kennzeichnen; sie legt daher mit Sicherheit für die damaliche erzbischöfliche Stellung von Euchaïta Zeugniss ab. Die sonstigen Angaben der Schriftsteller sind nicht entscheidend, da sie gern und häufig allgemeine Ausdrücke, wie *πρόεδρος* oder *ἀρχιερεύς* gebrauchen. (Symeon mag. hat übrigens 640, 14 *μητροπολίτης Θεσσαλονίκης.*)

polen 54—80 sind in chronologischer Reihenfolge geordnet, wie sie allmählich durch Kaiser und Patriarchen zum Rang von Metropolen erhoben worden sind. Hydrus ist in den *νέα τακτικά* noch das 17te Erzbisthum. Wann es zur Metropole erhoben wurde, erzählt Liutprand in seinem Bericht über die Gesandtschaft an Nikephoros Phokas (963—969)[1]: Nicephorus ... Constantinopolitano Patriarchae praecepit, ut Hydruntinam ecclesiam in archiepiscopatus[2]) honorem dilatet, nec permittat in omni Apulia seu Calabria Latine amplius, sed Graece divina mysteria celebrari ..... Scripsit itaque Polyeuctus Constantinopolitanus Patriarcha (956—970) privilegium Hydruntino episcopo, quatenus sua auctoritate habeat licentiam episcopos consecrandi in Acirentila,[3]) Turcico,[4]) Gravina, Maceria, Tricario, qui ad consecrationem Domini Apostolici pertinere videntur. Le Quien und andre setzen die Erhöhung von Hydrunt in 968, das Jahr von Liutprands Gesandtschaft, was aus den Worten Liutprands nicht mit absoluter Sicherheit hervorgeht; möglich ist auch, dass die Erhöhung von Otranto etwas früher fiel, sicher nicht vor 963. Jedenfalls älter als 968 ist demnach die uns erhaltene Bearbeitung der *νέα τακτικά*, welche Amastris und Chonai zu den Metropolen hinzufügte. Deren Errichtung muss unter Leo oder Konstantin Porphyrogennetos fallen. Bei der Aufzählung der Städte des Thema Thrakesion verweilt Constantin nur bei Chonai: de Themat. I, p. 24, 8. *δωδεκάτη Κολόσσαι, αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναι, οὗ ἔστι ναὸς διαβόητος τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ.* Das griechische Menologium feiert am 6. September die Erscheinung des Erzengels Michael in Chonai.[5]) Möglicherweise hängt die geistliche Erhöhung der Stadt mit dem erst im IX. und X. Jahrhundert

1) Leo Diac. ed. Hase p. 370.

2) Liutprand fasst archiepiscopatus im occidentalischen Sinn = Metropolis der Griechen. Griechisch: *ἀρχιεπίσκοπος* ist gleichbedeutend mit „exempter Bischof" bei den Occidentalen.

3) Not. III, 655 und X, 733 steht *Ἀκερέντεια* unter Santa Severina.

4) Not. X, 753 wird als einziger Suffragan von Hydrus aufgeführt. *ὁ Τουρσίκου.*

5) Die Akten des sogenannten Sisinnios (Acta SS. Sept. VIII, 41 ff.) sind ganz jung und nichtswürdig.

nachweisbaren Culte zusammen. Dass die Metropolen von Nr. 55 an nach 968 fallen, ist sicher zu erweisen wenigstens für 60. ξ' ἡ Ῥωσία. Den Metropoliten Michael von Kiew 988 und seinen nächsten Nachfolger kennen nur junge Quellen. Nestor führt erst Theopempt 1035 als den ersten Metropoliten von Kiew und Russland auf.[1]) Andre Chroniken[2]) lassen die Metropolis erst 1037 durch den Grossfürsten Jaroslaw errichtet werden.[3]) Die Erigirung von Keltzene steht in Verbindung mit der Errichtung einer zahlreichen orthodoxen Hierarchie in Armenien. Die Concilsakten und Notitien zeigen uns das stufenweise Fortschreiten der Byzantiner gegen Osten. Auf dem VI. Concil zeichnen[4]):

Θεόδωρος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Ἰουστινιανουπολιτῶν πόλεως ἤγουν τοῦ κλίματος Ἐκκλενζινῆς ὁρίσας ὑπέγραψα.

Γεώργιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τοῦ κλίματος Δαρανάλεως τῆς μεγάλης Ἀρμενίας ὁρίσας ὑπέγραψα.

und auf dem Quinisextum:[5])

Μαριανὸς ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κιθαρίζων τῆς πρώτης τῆς Ἀρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα.

Die *νέα τακτικά* d. h. die echte *διατύπωσις* des Kaisers Leo führt als 46. Metropole Kamachos auf mit den Suffraganen: Keltzene, Arabraka, Barzanisse, Melon und ein zweites Melon. Die Stiftung dieser Metropolis hängt wohl mit der Einrichtung der Themata Koloneia und Mesopotamia unter Basileios I. und Leo VI. zusammen. Das Photianum hat 879 allerdings unter den Erzbischöfen *Γεωργίου Κελτζηνῆς.*[6]) Allein da die wenig jüngern *νέα τακτικά* die Stadt nur als Suffragan von Kamachos kennen, wird er — falls er überhaupt am richtigen Platz steht und nicht unter die Bischöfe gehört — Topoteret seines Metropoliten sein.

In den spätern Provinzialbeschreibungen (Not. III und X) dagegen werden 22 Suffragane von Keltzene oder wie dasselbe mit vollem Titel heisst *Κελτζηνῆ σὺν τῇ Κορτζηνῇ*

1) Strahl: Geschichte der russischen Kirche S. 77.

2) Strahl S. 78.

3) 4. Nov. 1037 fällt die Einweihung der Metropolitankirche, Strahl a. a. O. S. 88.

4) Mansi XI, 646.

5) Mansi XI, 1005

6) Mansi XVII. 373.

καὶ τῷ Τάρ aufgezählt. Wenn wir nun den Platz von Keltzene im Metropolitenverzeichniss der sogenannten *διατύπωσις* betrachten, so wird man schwerlich irre gehen, wenn man dies Ereigniss mit der Annexion von Vaspurakan durch Basileios II. 1022 in Verbindung bringt.[1]) Unter Konstantin Monomachos wird dann ganz Armenien incorporirt.[2]) Nur in der Zeit zwischen 1022 und 1043 ist die Errichtung der Metropolis Keltzene mit ihrer zahlreichen Prälatur denkbar. Das Verhältniss dieser Dignitäre zu der streng monophysitischen Bevölkerung wird ein ähnliches gewesen sein, wie das des anglikanischen Klerus zu den Irländern. Nach der Niederlage des Romanos Diogenes haben dann diese Bischöfe, wenn überhaupt noch, grossentheils nur in partibus existirt. Es ist übrigens charakteristisch für die Byzantiner, dass sie, wie in Kilikien unter Nikephoros, so unter Basileios und seinen Nachfolgern in Armenien ihre Herrschaft mit geistlicher Drangsalirung der Monophysiten begannen.[3]) Barhebraeus und Matthaeus von Edessa sind voll von Klagen darüber. Die furchtbaren Lehren, welche die Ereignisse des VII. Jahrhunderts der byzantinischen Regierung hätten geben sollen, blieben völlig wirkungslos. Die Glaubenseinheit aller Reichsunterthanen gilt nach, wie vor, als politisches Endziel. Mit dem sieghaften Vordringen der Byzantiner nach Osten in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts steht wohl auch die Errichtung der Metropolen Koloneia und Alania in Verbindung. Die Metropolis Keltzene wird demnach bald nach 1022 errichtet sein; damit stimmt, dass bereits 1028 Sisinnios von Keltzene als letzter Metropolit zeichnet. Koloneia, Theben, Serrai und Pompeiupolis werden nach dieser Zeit, aber vor 1035, der Epoche der russischen Metropolis, errichtet sein, nach letzterm Ereigniss Alania. Die Alanen sollen allerdings bereits 932[4]) die christlichen

---

1) Samuel von Ani p. 71. Saint-Martin: mémoires sur l'Armenie I S. 368. Rambaud: l'empire Grec au X. siècle p. 519.

2) Samuel von Ani p. 72.

3) Noch Romanos Diogenes schwört vor der Unglücksschlacht bei seiner Rückkehr „den armenischen Glauben zu vernichten.“ Matthaeus von Edessa c. 103.

4) Masûdi II. 43.

Bischöfe verjagt und mit dem Christenthum gebrochen haben. Allein offenbar kehrten sie später wieder dazu zurück. Nur so ist die Errichtung der Metropolis Alania erklärbar. Ihre Inhaber erscheinen von da an auch häufig in den Synodalakten z. B. Jur. Gr. R. I p. 227 (=1170)[1]) In Bezug auf die drei letzten der nachfolgenden zwanzig Metropolen stehen wir auf völlig sicheren Boden, da die Scholien zu Not. III darüber präcise Auskunft geben.

Lakedaimon: *σχόλιον. ἡ Λακεδαιμονία ἐτιμήθη εἰς μητρόπολιν παρὰ τοῦ βασιλέως κυρίου Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ ἐπὶ τοῦ κυρίου Εὐστρατίου τοῦ πατριάρχου ἐν ἔτει ,ϛφϙ´* = 1082.[2])

Naxia: *σχόλιον. ἡ Πάρος καὶ ἡ Ναξία ἡνώθησαν καὶ γεγόνασι μητρόπολις μηνὶ Μαΐῳ ἐπινεμήσεως ἕκτης ἐν ἔτει ,ϛφϙα´* = 1083.[3])

Attaleia: *ἡ Ἀττάλεια γέγονε μητρόπολις ἐν ἔτει, ,ϛφϙβ´ ἐπὶ Εὐστρατίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου παρὰ τοῦ βασιλέως κυρίου Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ.* = 1084.[4])

Wenn nun die fünf Metropolen, deren Stiftungsjahr uns bekannt ist, eine chronologische Reihenfolge zeigen, so wird dasselbe auch von den übrigen gelten: mit anderen Worten: die einzelnen Metropolen sind je nach ihrer Gründung in historischer Folge in das Register eingetragen worden. Wir können demnach folgende Reihenfolge der Metropolen entwerfen:

unter Leo (886—911)	Euchaïta
und Konstantin (912—959)	Amastris

1) Alania wurde unter Alexios Komnenos mit Soteriupolis vereinigt. Parthey p. 231. *ἡνώθη τῇ Ἀλανίᾳ καὶ ἡ ἐπισκοπὴ Σωτηριούπολις διὰ χρυσοβούλλου τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ καὶ πράξεως συνοδικῆς.* Der Grund ist *ἐπειδὴ οὐδὲ ἔχει τινὰ ἰδίαν ἀρχιερατικὴν καθέδραν ἡ τοιαύτη μητρόπολις, ἅτε δὴ τοῦ ἔθνους ὄντος νομαδικοῦ.* Im XIV. Jahrhundert werden sie getrennt und 1347 aufs neue vereint mit Berufung auf „die Synodalakte und das Chrysobull, welche sie vor unvordenklicser Zeit vereinigten.“ Miklosich und Müller: Acta et Diplomata I, CXIV. p. 258.

2) Parthey, p. 119 und 216.

3) Parthey, p. 123. p. 219 falsch *ἐν ἔτει ,ϛφϙϛ´*. Ind. VI. passt nur zum Weltjahr 6591.

4) Parthey p. 116 und 214.

	Chonai
968	Hydrus
nach 1022	Keltzene
	Koloneia
Zwischen 1023—1035	Theben
	Serrai
	Pompeiupolis
1035	Rosia
zwischen 1035 und 1082	Alania
	Ainos
	Tiberiupolis
	Euchania
	Kerasus
	Nakoleia
	Germania
	Madyta
	Apameia
	Basileion
	Dristra
	Nazianzos
	Kerkyra
	Abydos
	Methymna
	Christianupolis
	Rhusion
1082	Lakedaimon
1083	Naxia
1084	Attaleia

Dadurch wird klar, dass die unter dem Namen von Leo's *διατύπωσις* uns vorliegende Redaktion aus den Tagen des Komnenen Alexios stammt. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass sie ihre Benennung mit Unrecht an der Stirne trägt. Vielmehr ist es das officiell gültige Exemplar von Leo's *διατύπωσις*, an welchem nur diejenigen Veränderungen angebracht sind, welche im Laufe von zwei Jahrhunderten allmählich in der Kirche in Kraft getreten sind. Beweis ist der für diese Ordnung vorkommende Paralleltitel: *περὶ τῆς κατὰ τὴν καθέδραν τάξεως τῶν μητροπολιτῶν καὶ*

ἀρχιεπισκόπων, καθὼς ἐν τῷ χαρτοφυλακίῳ ἐπαναγράφονται.[1]) Das erweist ihren officiellen Charakter hinlänglich. Was wir aus den Synodalakten ersehen können, steht wenigstens damit nicht im Widerspruch. Keltzene erscheint auf der Synode von 6536 XI. Ind. (= 1028[2]) und 6575 IV. (V?) Ind. (1067)[3]). Koloneia wird 1067 aufgeführt und Euchania bereits 1054.[4]) Nakoleia erscheint als letzter Metropolit auf der Synode von 6574 IV. Ind. (= 1066)[5]). Mithin sind jedenfalls die Metropolen Ainos, Tiberiupolis und Euchania vor 1054, Kerasus und Nakoleia vor 1066 errichtet worden. In dem Notabelnconvent zur Absetzung Leo's von Chalkedon 1082 werden unter den Metropoliten Pompeiupolis, Ainos und Kerkyra[6]) aufgeführt. Christianupolis erscheint auf der Synode, welche Nikolaos Grammatikos 1101 X. Ind. 15 November abhielt.[7]) Mehrere Metropolen sind zufälligerweise urkundlich erst im XII. Jahrhundert nachweisbar, so Madyta 1143, 1144, Methymna, Dristra, Kerasus, Apameia 1147, Nazianzos, Abydos 1166. Die Synode unter Sisinnios (6505 X. Ind. = 997)[8]) unterscheidet Metropoliten und Erzbischöfe nicht, so dass es ungewiss bleiben muss, ob damals Serrai und Pompeiupolis bereits Metropolen oder noch Erzbisthümer waren.

In der von Lewenklau benutzten Handschrift[10]) befindet sich das *σχόλιον*: *μετὰ τὰ Κέρκυρα ἦσαν τελευταῖαι τρεῖς αὗται ἡ Σεβαστούπολις, ὁ Εὔριπος, τὰ Κύβιστα ἤτοι τὰ Ἡρακλέος* (so) *ἔνθα καὶ παραγραφή, ὅτι μετετέθη ἀπὸ τοῦ εἶναι ἐπισκοπὴ τοῦ Τυάνων εἰς ἀρχιεπισκοπὴν ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου*[11]) und

1) Parthey p. 321.
2) Jur. Gr. R. I p. 256.
3) Jur. Gr. R. I p. 213.
4) Leo Allatius de libris ecclesiast. Graec. Diss. II p. 171.
5) Jur. Gr. R. I p. 211.
6) Bibliothec Coisliniana p. 104.
7) Jur. Gr. R. I p. 269.
8) Jur. Gr. R. I p. 227.
9) Jur. Gr. R. I p. 197.
10) Jur. Gr. R. I p. 88. In Not. X Parthey p. 200 findet sich die Notiz mit der der Autokephalenreihe angehörenden Nummerirung:
να'. ἡ Σεβαστόπολις.
νβ'. ἡ Εὔριπος.
νγ'. τὰ Κύβιστα.
11) cf. Parthey Not. X p. 200.

bei Kybistra selbst:[1]) *ἀντὶ τοῦ Κυβιστρῶν γράφεται καὶ Κυβίστων. ἐτιμήθη εἰς ἀρχιεπισκοπὴν ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου.*

Die Angabe der Scholien passt nicht zur Metropolis Kerkyra; denn die Metropolitenreiche kennt weder in Notitia III noch in Notitia X diese drei Metropolen, sondern andere Nachfolger Kerkyra's. Aufschluss gewähren wieder die *νέα τακτικά*, welche als einundfünfzigstes und letztes Erzbisthum Kerkyra aufzählen. Als die Rangerhöhung von Kerkyra dessen Versetzung in das Metropolitenregister nöthig machte, wanderte die Notiz ebenfalls herüber. Die drei, wie zum Ueberfluss aus der Notiz über Kybista hervorgeht, wurden nicht zum Rang von Metropolen, sondern von Erzbisthümern erhoben. Kerkyra ist nun sicher vor 1082 Metropolis geworden. Die Anreihung der drei neuen Erzbisthümer an Kerkyra im Autokephalenregister muss demnach vor diesen Zeitraum fallen; mithin ist klar, dass der bei Anlass von Kybista erwähnte Patriarch nur Konstantin III. 1059—1064 und nicht Konstantin IV (1153—1155) sein kann. Wir gewinnen damit zugleich das Resultat, dass von der Zeit der uns vorliegenden Redaktion der *νέα τακτικά* (Leo VI. oder Konstantin) bis gegen 1060 keine Vermehruug der Autokephalien eingetreten ist.

Die Provinzialbeschreibung der *διατύπωσις* (bei Parthey Not. III) zeigt, wie gewöhnlich, eine etwas ältere Redaktion, als das Metropoliten- und Autokephalenverzeichniss. Madyta ist noch Suffragan von Herakleia. Unter Kyzikos erscheinen Germe und Abydos, unter Neokaisareia Kerasus, unter Sylaion Attaleia, unter Mokissos Nazianzos, unter Patrai Lakedaimon, unter Rhodos Naxia und unter Hadrianupolis Brysis. In den *νέα τακτικά* figuriren diese sämmtlichen Sitze noch als einfache Bisthümer mit Ausnahme von Germe, welches aber unter Kyzikos nicht aufgeführt wird, und von Brysis, welches sowohl als Erzbisthum, wie als Suffraganat von Adrianupolis eingetragen ist. Sonst ist kein Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Theil der *νέα τα-*

1) lc. p. 92.

κτικά. Im Einzelnen weichen dagegen die Bisthümer der *νέα τακτικά* sehr erheblich von der *διατύπωσις* ab und zeigen, dass in der Zeit von Leo VI. bis Alexios auch hier die Veränderungen sehr beträchtlich gewesen sind.

Für die spätere Komnenen- und Angelizeit ist uns ebenfalls ein werthvolles Document in der zuerst von Parthey veröffentlichten Notitia X erhalten, mit der trimetrischen Ueberschrift: *ὁ πᾶς ἀριθμὸς τῶν Θεοῦ θυηπόλων*. Sie ist beträchtlich jünger, als Not. II, III und führt hinter Attaleia zehn neue Metropolen auf: *πα′ ἡ Σηλυβρία, πβ′ ἡ Ἀρκαδιούπολις, πγ′. ἡ Μεσημβρία, πδ′. ἡ Μίλητος, πε′. ἡ Γερδίκεια, πς′. τὰ Ὕπαιπα, πζ′. ἡ Φιλαδέλφεια, πη′. τὸ Ἄργος, πθ′. ἡ Ῥύζαια, ϙ′. τὸ Πύργιον.*

Der Vaticanus 848 Schelstrate's und der Codex des Erzbischofs von Toulouse fügen an die Liste der *διατύπωσις* an:

πα′. ἡ Μίλητος
πβ′. ἡ Σηλυβρία
πγ′. ἡ Ἄπρος.

Erwünschte Auskunft über eine Reihe dieser neuen Metropolen gewähren nun die Synodalakten:

1) Unter Leo Stypiota (1140), *συνεδριαζόντων καὶ ἱερωτάτων ἀρχιερέων τοῦ Ἀγκύρας . . . . . τοῦ Ἀμάστριδος καὶ τοῦ Μεσημβρίας καὶ θεοφιλῶν ἀρχιεπισκόπων, τοῦ Καραβυζίας καὶ τοῦ Γοτθίας.*

2) Unter Michael Oxites (1143, 20. August VI. Ind.[1])): *τοῦ Ἱεραπόλεως, τοῦ Μεσημβρίας, τοῦ Βρύσεως, τοῦ Γαρέων καὶ τοῦ Γοτθίας* und unter demselben Datum: *τοῦ Ἀλανίας, τοῦ Μαδύτων, τοῦ Μεσημβρίας, τοῦ Βιζύας, τοῦ Γαρέων καὶ τοῦ Γοτθίας.*

3) Unter demselben Patriarchen Oct. 1143 VII. Ind.[2]): *τοῦ Ἀλανίας, τοῦ Μαδύτων, τοῦ Μεσημβρίας, τοῦ Κυζίκης* (*γρ. Βιζύης*), *τοῦ Γαρέως καὶ τοῦ Γοτθίας.*

4) Unter demselben Patriarchen Februar 1144 VII. Ind.[3]): *τοῦ Θηβῶν, τοῦ Ἀμάστριδος, τοῦ Κολωνείας, τοῦ Μαδύτων, τοῦ Λακεδαιμονίας, τοῦ Λευκάδων, τοῦ Παρίας καὶ τοῦ Γοτθίας.*

1) Leo Allatius: de ecclesiae occid. atque orient. perpet. consensione p. 644 und 671. 2) l. c. p. 678. 3) l. c. p. 681.

5) Die Unterschriften des Depositionsdecrets des Patriarchen Kosmas Attikos.[1]) Die Zeitbestimmung ist p. 683 und 685 *ἔτει ,ϛχνβ΄ μηνὶ καὶ Ἰνδικτιῶνος τοῖς προγεγραμμένοις.* Das führt, da das Synodaldecret vom 22. Februar der VII. Indiction vorangeht, auf 1144. Indessen das kann unmöglich richtig sein. Am 22. Februar 1144 präsidirt noch Michael, und in den wenigen Tagen desselben Monats soll er resigniren, Kosmas Patriarch werden und abgesetzt werden. S. 683 findet sich neben der ersten Zeitbestimmung eine zweite widersprechende: *μηνὶ φεβρουαρίῳ κϛ΄, ἡμέρᾳ τετάρτῃ, ἰνδικτιῶνος δεκάτης.* Le Quien[2]) emendirt: *ἔτει ,ϛχνε΄ μηνὶ φεβρουαρίῳ ἡμέρᾳ τετάρτῃ ἰνδικτιῶνος ι΄* = 1147.

Die Unterschriften waren in zwei Columnen eingetragen, welche Leo Allatius hintereinander copirt hat. Die in Betracht kommenden sind folgende:

ὁ μητροπολίτης Κερασοῦντος Πέτρος ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Δρίστρας Λέων ὁρίσας ὑπέγραψα.

Κωνσταντῖνος ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Χριστιανουπόλεως ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Βυζίης ὁρίσας ὑπέγρ.

Λέων ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Παρίου ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Καραβίζης Γρηγόριος ὁ Γαμαλᾶς ὁρίσας ὑπέγρ.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Γοτθίας Κωνσταντῖνος ὁρίσας ὑπέγραψα

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Ἀπαμείας Γεώργιος ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Μηθύμνης Γεώργιος ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Μεσίνης Ἰωάννης ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Ἀρκαδιουπόλεως Νικόλαος ὁρίσας ὑπέγρ.

Γεώργιος εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Κίου ὁρίσας ὑπέγραψα.

ὁ εὐτελὴς ἀρχιεπίσκοπος Χερσῶνος Θεοφάνης ὁρίσας ὑπέγραψα.

1) l. c. p. 683. 2) O. Chr. I, 268, ebenso schon Pagi.

6) Besonders wichtig ist die *σύνοδος περὶ τοῦ ῥητοῦ ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν*, abgehalten in Manuel des Komnenen 23sten Jahr unter Lukas Chrysoberges[1]) März bis Mai 1166 XIV. Ind.,[2]) weil wir hier sechs Präsenzlisten und zwei Subscriptionenverzeichnisse haben. In der dritten Action zeichnen als Metropoliten: Euchaïta — Amastris — Theben — Serrai — Dristra — Ainos — Kerkyra — Abydos — Methymna — Lakedaimonia — Paronaxia — Miletos und als Erzbischöfe: Bizye — Maroneia — Arkadiupolis. — Parion — Proikonnesos — Selybria — Nike — Derkos — Gotthia — Anchialos; ebenso in der VIII. als Metropoliten: Ainos — Apameia — Nazianzos — Abydos — Methymna — Lakedaimonia — Miletos und als Erzbischöfe: Parion — Proikonnesos — Selybria — Kios — Apros — Kypsella — Brysis — Gotthia.

7) Ein gleichzeitiges Synodaldecret[3]) 11. April XIV. Ind. 6674=1166: *τοῦ Ἀμάστριδος, τοῦ Δρίστρας, τοῦ Κερκύρων, τοῦ Παροναξίας, τοῦ Μιλήτου, τοῦ Ἀρκαδιουπόλεως, τοῦ Παρίου, τοῦ Σηλυβρίας, τοῦ Προικονήσου, τοῦ Βρύσεως, τοῦ Νίκης, τοῦ Ἀγχιάλου.*

8) ebenfalls unter Lukas Chrysoberges (1155—1169)[4]): *τοῦ Αἴνου, τοῦ Δρίστρας, τοῦ Ναζιανζοῦ, τοῦ Ἀβύδου, τοῦ Μιλήτου, τοῦ Σηλυβρίας, τοῦ Βιζύης, τοῦ Μαρωνείας, τοῦ Παρίου, τοῦ Κίου, τοῦ Ἄπρω, τοῦ Νίκης, τοῦ Γοτθίας, τοῦ Ματράχων, τοῦ Σουγδοφούλλων καὶ τοῦ τῶν Ἡρακλέος.*

9) unter Michael Anchialos 1170[5]): *Κωνσταντίνου Εὐχαΐτῶν, Γεωργίου Ἀλανίας, Θεοδώρου Μηθύμνης, Ἰωάννου Βιζύης καὶ Ῥωμανοῦ Ἄπρω.*

10) In den Synodalacten unter Theodosios von der XII. Indiction (= 1179) wird erwähnt:[6]) *ὁ ἱερώτατος μητροπολίτης Ἄπρω ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργὸς τῆς ἡμῶν μετριότητος, Ῥωμανὸς ὁ Ἀρτάβασδος.*

---

1) A. Mai: Scriptorum veterum nova collectio IV, S. 1 ff.

2) *πρᾶξις β'. μηνὶ μαρτίῳ β', ἡμέρᾳ δ', ἰνδικτιῶνος ιδ'* p. 37. *ἔτους ,ςχοδ'* p. 54. *πρᾶξις ἡ μηνὶ μαΐῳ ς' ἡμέρᾳ ς' ἰνδικτιῶνος ιδ'.* p. 89.

3) Jur. Gr. R. I, 217. 218.

4) Jur. Gr. R. I, 282 (jünger als die beiden vorangehenden Synoden).

5) Jur. Gr. R. I, 227.

6) Jur. Gr. R. I, 231.

11) Decret des Kaisers Isaak Angelos 10. Sept. V. Ind. (1186):[1] *ὁ Μηθύμνης, ὁ Παρονα̣ξίας, ὁ Προικοννήσου, ὁ Ἡρακλέος, ὁ Λευκάδος, ὁ Γαρέλλου, ὁ Ναζιανζοῦ.*

12) unter Georgios Xiphilinos 1197:[2] *τοῦ Μαδύτων Θεοφάνους, τοῦ Ἀβύδου Θεοδώρου, τοῦ Ἄπρω Ῥωμανοῦ, τοῦ Φιλαδελφείας καὶ Πρωτοσυγκέλλου Μανουὴλ, τοῦ Πυργίου Κωνσταντίνου, τοῦ Κίου Ἰωάννου, τοῦ Νίκης Γεωργίου, τοῦ Λήμνου Βασιλείου, τοῦ Ἀγχιάλου Ἰωάννου καὶ τοῦ Δέρκω Γρηγορίου.*

Mehrere chronologische Angaben finden sich endlich in den Randscholien oder im Text der Not. III und X, so bei *Ὕπαιπα*:[3] *ἐτιμήθη εἰς μητροπολίτην παρὰ τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου* (1185—1195) und bei Argos:[4] *ὁ Ἄργους γέγονε μητροπολίτης ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἰσαακίου τοῦ Ἀγγέλου ἐν ἔτει ,ϛφϙζ'*. Der Fehler im Weltjahr kehrt in allen drei Recensionen wieder. Natürlich ist *,ϛχϙζ* 1189 zu schreiben. Ueber Pyrgion haben wir die präcise Angabe, dass der erste Metropolit Konstantinos Spanopulos unter Patriarch Georgios Xiphilinos (1193—1199) gewesen sei. Unter Michael Anchialos (1169—1177) war derselbe noch Bischof.[5]

Als Resultat ergiebt sich demnach folgende chronologische Reihenfolge der Metropolen:

vor 1140	Mesembria[6]
vor 1147	Mesine
vor 1166	Miletos
zwischen 1166 und 1169	Selymbria
vor 1179	Apros
nach 1166	Arkadiupolis und Gerdikia
zwischen 1185 und 1189	Hypaipa und Philadelpheia
1189	Argos
	Rhyzaia
zwischen 1193 und 1199	Pyrgion

1) Jur. Gr. R. I, 174.
2) Jur. Gr. R. I, 283.
3) Parthey p. 202 etc.
4) Parthey p. 117, 215, 257.
5) Miklosich et Müller: Acta et Diplomata I, CI p. 229.
6) Auch Neilos Doxopatrios kennt 1143 bereits Mesembria als Metropole.

Werfen wir nun einen Blick auf das Metropolitenverzeichniss in Not. X, so zeigt sich hier in der Hauptsache entschieden chronologische Anordnung. Die älteren Metropolen, z. B. wie Mesembria und Milet, stehen höher als Argos. Im Einzelnen finden sich aber viele Unordnungen.[1])

Apros z. B. hat den neunundsechzigsten Platz unter den vorkomnenischen Metropolen und hat Apameia verdrängt, das unter den Erzbisthümern erscheint; allein 1147 und 1166 zeichnet dieses als Metropolis. Selybria und Arkadiupolis erscheinen über Miletos und Mesembria, obschon sie beide 1166 noch Erzbisthümer sind, wo jene schon Metropolitenrang besitzen. Mesine endlich figurirt noch unter den Erzbisthümern.

Auffällig ist die Präsenzliste von 1186, wo Nazianz, Metropolis seit dem XI. Jahrhundert, an letzter Stelle hinter Herakleos, Leukas und Garella erscheint. Es leidet gar keinen Zweifel, dass diese drei lediglich Erzbisthümer sind. Wir haben nicht die wirklichen Akten, sondern nur einen Auszug. Offenbar ist Nazianz aus irgend einem besonderen Grund erst nachträglich erschienen und dann an letzter Stelle eingetragen. So subscribiren in der III. Action der Synode von 1166 Neokaisareia und Ikonion hinter den Erzbischöfen, Basileios mit dem Bemerken: *ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Νεοκαισαρείας Βασίλειος, ἀπαιτούμενος ἀπὸ τοῦ προσόντος δικαίου τῇ λαχούσῃ με ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ ἄνωθεν τοῦ Μύρων ὑπογράψαι διὰ τὸ συντελεσθῆναι καὶ ὑπογραφῆναι τὸν θειότατον τοῦτον τόμον πρὸ τοῦ χειροτονηθῆναί με, ὁρίσας ἐνταῦθα ὑπέγραψα.* Ganz ebenso bemerkt Johannes von Ikonion in seiner entsprechend gleichlautenden Declaration, dass er eigentlich oberhalb Korinth ordnungsmässig subscribire.

Die Autokephalenliste von Not. X ist gegenüber Not. II um einige Nummern vermehrt.

---

1) Genau dieselbe Reihenfolge hat auch der Paris. MCCCLVI nach gefälliger Mittheilung von Herrn Dr Gundermann.

Not. II.		Not. X	
λβ'.	ἡ Κάρπαθος	κθ'.	ἡ Κάρπαθος
λγ'.	ἡ Μεσημβρία		
λδ'.	ἡ Γοτθία	λ'.	ἡ Γότθια. ἡ Κοδρος.
λε'.	ἡ Σουγδία	λα'.	ἡ Σουγδία
		λβ'.	τὰ Ἡρακλέους
λϛ'.	αἱ Φοῦλλαι	λγ'.	αἱ Φῦλλαι
λζ'.	ἡ Αἴγινα	λδ'.	ἡ Αἴγινα
		λε'.	ἡ Ἀγχίαλος
λη'.	τὰ Φάρσαλα	λϛ'.	τὰ Φάρσαλα
λθ'.	τὰ Μέτραχα	λζ'.	ἡ Ζικχία
		λη'.	αἱ Κόδραι
		λθ'.	αἱ Θῆβαι
		μ'.	τὸ Διδυμότειχον.

Anchialos erscheint als Erzbisthum 1166 und 1197. Zikchia und Metracha wurden unirt nach der Ekthesis des Andronikos.[1]) 1054 erscheint *Ἀντώνιος Ζικχίας*, unter Eustratios (1081—1084) *καὶ ἀρχιεπισκόπου τοῦ Ζηκχίας*,[2]) auf dem Concil unter Lukas Chrysoberges *τοῦ Ματράχων*. Theben ist vielleicht das thessalische, da das böotische längst Metropolis geworden ist.

Während also diese Liste beträchtlich jünger, als die *διατύπωσις*, ist, zeigt umgekehrt ihre Bisthümerbeschreibung mehr Verwandtschaft mit den *νέα τακτικά*, als die *διατύπωσις* und mithin einen ältern Ursprung. Nur die Bisthümer der Metropolis Myra erscheinen in N. III alterthümlicher (wie in N. I), als in X. Allein X stimmt genau mit den *νέα τακτικά*. Der Schreiber von Not. III hat aus Versehen aus einer alten *ἔκθεσις* die Bisthümer Myra's nach der vorleoninischen Ordnung eingetragen.

Als dreizehnte Metropolis haben *νέα τακτικά* und N. III Melitene mit seinen Bisthümern, N. X dagegen Syrakus,[3]) welches in N. III erst unter den spätern Anhängen erscheint und in den *νέα τακτικά* ganz fehlt. Als 30. Metropolis kennt

---

1) Parthey p. 232. *ἡνώθη αὐτῇ καὶ τὰ Μάτραχα.*
2) Jur. Gr. R I p. 268. 3) Melitene fehlt in X.

Not. II Seleukeia; in Not. III (Parthey p. 119) jedoch, welches die zu Not. II gehörende Provinzialbeschreibung bildet, steht:

Θρόνος τριακοστὸς τῷ τῆς νήσου Κρήτης α'. ὁ Γορτύνης.

und nun folgen 11 Suffraganbisthümer. Daran fügt sich ein späterer und darum nicht numerirter Zusatz über Seleukeia und Berroia als Throne ohne Suffragane und endlich: *Θρόνος λα'. τῷ Καλαβρίας ἤτοι τοῦ Ῥηγίου.* Not. X hat Kreta als 30. Thron im Metropolitenverzeichniss, wie in der Provinzialordnung. Dagegen der irrthümliche Zusatz über Seleukeia und Berroia fehlt ganz.

Ganz anders die *νέα τακτικά.* Sie haben am 30. Platz Seleukeia mit seinen 24 Suffraganen. Kreta und Syrakus aber fehlen vollständig. Das erklärt sich leicht. Kreta ging bekanntlich unter der amorischen Dynastie verloren und blieb arabisch bis 961. Im IX. Jahrhundert fiel auch ganz Sicilien unter die Herrschaft des Islam, zuletzt 878 Syrakus und 902 Tauromenion. Daraus können wir den wichtigen Schluss ziehen, dass die *νέα τακτικά* lediglich den wirklichen, den politischen Grenzen entsprechenden Besitzstand der konstantinopolitanischen Diöcese unter Leo dem Weisen darstellen. Bischöfe in partibus, wie sie die spätern Bearbeitungen und namentlich die Ordnung des Andronikos aufführen, enthält sie nicht. Daraus ergiebt sich ihr hoher historischer Werth.

Wenn Not. III (p. 128) die Suffragane von Syrakus wieder aufführt, so beweist das für ihre reale Existenz gar nichts; ihre Stellung unter den späten Schlusszusätzen kennzeichnet sie deutlich nicht als Theil des officiellen Aktenstückes, sondern als das Werk eines Gelehrten, welcher ihre Liste einer vorleoninischen Notitia entnahm. Not. X hat sie dann völlig an den XIII. Melitene gehörenden Platz eingereiht, offenbar ein Werk des dem Ende des XII. oder Beginn des XIII. Jahrhunderts angehörenden Redaktors selbst. Die auf Synoden des IX., X. und XI. Jahrhunderts figurirenden Bischöfe Siciliens sind natürlich sämmtlich in partibus.[1]) An-

1) Eine Zusammenstellung derselben bei Pirrus: Sicilia sacra p. LXXXVII squ. Amari Storia dei Musulmani di Sicilia II, 402 N. 1.

ders verhält es sich aber mit Kreta, dessen Listen nach Not. IX (neuntes Jahrh.) und Not. X hier gegenübergestellt werden:

N. IX Coislin. CCCXLVI fol. 341r[1])	N. X p. 215 Parth.
Ἐπαρχία Κρήτης	*λ΄. τῇ νήσῳ Κρήτης*
ὁ *Γορτύνης*	ὁ *Γορτύνης*
ὁ *Βιέννης*	ὁ *Κνωσσοῦ*
ὁ *Καμάρας*	ὁ *Ἀρκαδίας*
ὁ *Χερσονήσου*	ὁ *Χερρονήσου*
ὁ *Ἀρκαδίας*	ὁ *Αὐλοποταμοῦ*
ὁ *Σουβρίτου*	ὁ *τοῦ Ἀγρίου*
ὁ *Ἐλευθέρνης*	ὁ *Λάμπης*
ὁ *Ἀπτέρνης*	ὁ *Κυδωνίας*
ὁ *Κισάμου*	ὁ *Ἱερᾶς*
ὁ *Ἐλύρου*	ὁ *Πέτρας*
ὁ *Φοινίκης ἤτοι Ἀρηδάνης*	ὁ *Σιτείας*
ὁ *Ἱεραπύδνης*	ὁ *Κισσάμοι*
ὁ *Ἀλύττου*	
ὁ *Λέκτος*	
ὁ *Κονόσσου*	
ὁ *Ἀξίου*	
ὁ *Λαμπῶν*	
ὁ *Κυδονέας*	
ὁ *Καντανίας*	
ὁ *Λίσσου*	
ὁ *νήσου Κλαύδου*	

Wie man sieht, sind das zwei grundverschiedene Listen. Die erste stellt den Bestand der alten kretischen Kirche dar vor 825, welche durch den Einbruch des Islam ruinirt ward. Die zweite dagegen zeigt die kirchlichen Einrichtungen, welche die Byzantiner nach der Wiedereroberung der Insel getroffen haben.

Besonders auffallend sind die Abweichungen der *νέα τακτικά* und der späteren Bearbeitungen im europäischen Festland und in den Erwerbungen des Ostens. Man vergleiche nur:

1) Parthey p. 185 und 170.

Coisl. CCIX fol. 281v.	Paris. MCCCLXI
ιϛʹ. τῇ Θεσσαλονίκῃ τῆς Θεσσαλίας	*ιεʹ. τῷ Θεσσαλονίκης Θετταλίας*
αʹ. ὁ τοῦ Κήτρου	*αʹ. ὁ Κίτρους*
βʹ. ὁ Βεροίας	*βʹ. ὁ Βεροίας*
γʹ. ὁ Δουργουβιτίας	*γʹ. ὁ Δουργαβιτίας*
δʹ. ὁ τῶν Σερβίων	*δʹ. ὁ τῶν Σερβίων*
εʹ. ὁ Κασανδρείας	*εʹ. ὁ Κασανδρείας*
	ϛʹ. ὁ Καμπανίας ἤτοι Καστρίου
	ζʹ. ὁ Πέτρου
	ηʹ. ὁ Ἑρκουλίων ἤτοι Ἀρδαμάρεως
	θʹ. ὁ Ἱερισσοῦ ἤτοι Ἁγίου Ὄρους
	ιʹ. ὁ Λιτῆς καὶ Ῥεντήνης
	ιαʹ ὁ Βαρδαριωτῶν ἤτοι Τούρκων

Coislin. CCIX fol. 283v.	
λγʹ. τῇ Τραπεζοῦντι τῆς Λ[αζικῆς]	*λδʹ. τῷ Τραπεζοῦντος Λαζικῆς.*
fol. 284r. *ὁ Χεριάνων*	*αʹ. ὁ Χεριανῶν*
ὁ Χαμάτοζουρ	*βʹ. ὁ Χαμούζουρ*
ὁ Χάλ	*γʹ. ὁ Χαλχαίου*
ὁ Παίπερ	*δʹ. ὁ Παΐπερ*
ὁ Κεραμέων	*εʹ. ὁ Κεραμέων*
ὁ Λερίου	*ϛʹ. ὁ Λερίου*
ὁ Βιζάνων	*ζʹ. ὁ Βιζάνων*
	ηʹ. ὁ Σακάβου
	θʹ. ὁ Τοχαβτζίζου
	ιʹ. ὁ Τοχαντίερζ
	ιαʹ. ὁ Τοουλμόντου
	ιβʹ. ὁ Φασιανῆς
	ιγʹ. ὁ Τοσερμάτζου
	ιδʹ. ὁ Αὐδάκτων
	ιεʹ. ὁ Ζακριμάκων

λδ'. τῇ Λαρίσσῃ τῆς Ἑλλάδος

α'. ὁ Δημητριάδος.
β'. ὁ Φαρσαύλου
γ'. ὁ Θαυμακοῦ
δ'. ὁ Ζητουνίου
ε'. ὁ Ἐζεροῦ
ς'. ὁ Λοιδορικίου
ζ'. ὁ Τρίκκης
η'. ὁ Ἐχίνου
ϑ'. ὁ Κολίδρου
ι'. ὁ Σταγῶν

λε'. τῷ Λαρίσσης Ἑλλάδος.

α'. ὁ Δημητριάδος
β'. ὁ Φαρσάλων
γ'. ὁ Δομακοῦ
δ'. ὁ Ζητονίου
ε'. ὁ Ἐζεροῦ
ς'. ὁ Λοιδορικίου
ζ'. ὁ Πρίκης
η'. ὁ Ἐχίνου
ϑ'. ὁ Κολύδρου
ι'. ὁ Σταγῶν
[ὁ Βεσαίνης
ὁ Καπουλιανῶν
ὁ Γαρδικίου
ὁ Λεστίνου
ὁ Χαρμένων
ὁ Περιστερᾶς][1])

λε'. τῇ Ναυπάκτῳ Νικοπόλεως.

α'. ὁ Βουνδίτζις
β'. ὁ Ἀετοῦ
γ'. ὁ Ἀχελῴου
δ'. ὁ Ῥογῶν
ε'. ὁ Ἰωαννίνων
ς'. ὁ Φωτικῆς ἤτοι Βελᾶς
ζ'. ὁ Ἀδριανουπόλεως
η'. ὁ Βοϑρωτοῦ

λς'. τῷ Ναυπάκτου Αἰτωλείας.

α'. ὁ Βουνδίτζης
β'. ὁ Ἀετοῦ
γ'. ὁ Ἀχελῴου
δ'. ὁ Ῥηγῶν
ε'. ὁ Ἰωαννίνων
ς'. ὁ Φωτικῆς
ζ'. ὁ Ἀδριανουπόλεως
η'. ὁ Βοϑρωτοῦ
ϑ'. ὁ Χιμάρας

1) 11—16 hat nur Parthey Not. X p. 218. Not. III p. 121 hat sogar 28 Suffragane.

Coisl. CCIX fol. 284 r.

μβ'. τῷ Δυρραχίῳ

α'. ὁ τῶν Στεφανικί-
ων
β'. ὁ Χουναβίας
γ'. ὁ Κροῶν
δ'. ὁ Ἐλισσοῖ

μγ'. τῷ Δυρραχίου

α'. ὁ τῶν Στεφανιακῶν
β'. ὁ Χουνοβίας
γ'. ὁ Κροῶν
δ'. ὁ Ἐλισσοῦ
ε'. ὁ Διοκλείας
ϛ'. ὁ Σκοδρῶν
ζ'. ὁ Δριβάστου
η'. ὁ Πολάθων
θ'. ὁ Γλαβινίτζας ἤτοι Ἀκροκεραυνείας
ι'. ὁ Αὐλωνείας
ια'. ὁ Λυκινίδων
ιβ'. ὁ Ἀντιβάρεως
ιγ'. ὁ Τζερινίκου
ιδ'. ὁ Πολυχεροπόλεως
ιε'. ὁ Γραδιτζίου

Coisl. CCIX fol. 285 r.

μϛ'. τῇ Καμάχῳ Ἀρμενίας

α'. ὁ Κελιτζηνῆς
β'. ὁ Ἀρασράκων
γ'. ὁ Βαρζανίσσης
δ'. ὁ Μελοῦ
ε'. ὁ Μελοῦ ἕτερος

μζ'. τῷ Καμάχου Ἀρμενίας.

α'. ὁ Κελτζηνῆς
β'. ὁ Ἀραβράκων[1])
γ'. ὁ Βαρζανίσσης
δ'. ὁ Μελοῦ
ε'. ὁ Μελοῦ ἕτερος
ϛ'. ὁ Ῥωμανουπόλεως
ζ'. ὁ τοῦ Τιλείου
η'. ὁ Βαρζανίτζης

---

1) Genau so Not. III p. 126, doch ohne Wiederholung von Barzanisse; Not X hat dieses, aber an erster Stelle fehlt Keltzene.

Coisl. fol. 285 r.

ν'. ταῖς Νέαις Πάτραις τῆς Ἑλλάδος	*να'. τῷ Νέων Πατρῶν Ἑλλάδος*
α'. ὁ Μαρμαρατζάνων	*α'. ὁ Γαζάλων*
	β'. ὁ Κουτζιάγρου
	γ'. ὁ Σιβίκτου
	δ'. ὁ Βαριάνης[1])

Die Abweichungen der Diöcesen Philippoi, Philippupolis, Traianupolis, Adrianupolis und der unteritalienischen Metropolen sind nur unbedeutend; ich übergehe sie daher hier.

Das Verzeichniss der *νέα τακτικά* circumscribirt für das griechische Festland den bescheidenen, meist auf die Küsten beschränkten Besitzstand der Griechen während der Obmacht der Bulgaren im IX. und X. Jahrhundert. Der Parisinus legt Zeugniss ab für die Reichserweiterung unter Basileios Bulgaroktonos. Ganz ähnlich spiegelt sich das glückliche Vordringen nach Osten im X. und XI. Jahrhundert in der Erweiterung der Diöcesen Kamachos und Trapezus.

Den antiken Bestand von Dyrrachion (Skambe — Lychnidus — Bullis — Apollonias — Aulon — Prinata?) und von Nikopolis (Phoinike — Anchiasmos — Korkyra — Hadrianopolis — Photike — Euroia — Dodona — Buthrotum) kennen wir aus den Antworten auf die epistola encyclius des Kaisers Leo. Durch die Einbrüche der Barbaren seit dem VI. Jahrhundert ist eine neue nahezu vollständige Transformation der Nomenclatur eingetreten.

So leistet die zeitliche Fixirung dieser Notitien auch der profanen Geschichte nicht unerhebliche Dienste, indem sie uns die allmähliche Zurückdrängung der Slawen vom IX. bis zum XI. Jahrhundert durch die vordringenden Hellenen verfolgen lässt.

Das Not. III und X zu Grunde liegende Exemplar der Provinzialbeschreibung schloss ursprünglich mit den Diöcesen Keltzene und Koloneia. Es wird also zwischen 1022 und 1035 redigirt sein. Not. X hängt dann noch nachträglich Seleukeia mit seinen Suffraganen an, welches von seinem Platze durch Kreta verdrängt ward. Reichlichere Zusätze

1) Marmaritzana erscheint als letzter Suffragan von Mytilene, wie in Not. X.

hat Not. III, welche aber offenbar späte, gelehrte Zugabe sind. Zuerst fügt sie die Notiz des Basileios über die Losreissung der Occidentalen und Seleukeia's an. Sie lässt aber Neo-Patrai weg; dafür folgt Syrakus, das schon an zweiter Stelle genannt ward, nochmals mit seinen Suffraganen (in partibus). Ebenso zählt sie dann Seleukeia mit seinen Bischöfen auf. Endlich giebt sie noch ein Verzeichnis der Suffragane von Kiew in Gross- und Klein-Russland. Als zwölfter figurirt *τὸ Σαράγιον*. Da das Bisthum Sarai erst 1261 durch den Metropoliten Cyrill II. errichtet worden ist, ist das ein Fingerzeig für die moderne Entstehung dieses ganzen Anhangs.

Das Resultat unserer Untersuchung ist demnach folgendes:

1) Die älteste Notitia ist die des sogenannten Epiphanios (Parthey VII). Sie gehört spätestens in den Anfang des VIII. Jahrhunderts.

2) Der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts gehört die Redaktion von Not. I durch Georgios Kyprios an.

3) Wahrscheinlich unter Patriarch Nikephoros (806—815) entstand das in Not. V, VI und IX und in wenig jüngerer Fassung in Not. VIII erhaltene Elaborat.

4) Der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts gehört die Bearbeitung von Not. I durch Basileios an.

5) Die Neuordnung Leo's des Weisen (886—911) wird am genuinsten durch die *νέα τακτικά* des Coislinianus CCIX repräsentirt.

6) *Ἡ γεγοννῖα διατύπωσις παρὰ τοῦ βασιλέως Λεόντος τοῦ Σοφοῦ* (Not. II, III) ist so, wie sie uns vorliegt, in den Tagen des Komnenen Alexios (nach 1084) entstanden.

7) Notitia X ist Ende des XII Jahrhunderts unter der Dynastie der Angeloi bearbeitet worden.

Ueber die drei andren orientalischen Diöcesen kann ich mich um so kürzer fassen, als hier die Notitien nur sehr spärliches Material liefern. Not. I soll zwar nach den Herausgebern alle fünf Patriarchate beschreiben; in Wahrheit ist aber, wie schon bemerkt, der ganze zweite Theil, welcher an Byzanz angeheftet, eine profane politische Provinzialbeschreibung der nachjustineianischen Zeit.

Für Antiocheia giebt der Tractat: *συναρίθμησις τῶν ὁροθεσιῶν τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν καὶ ἀποστολικῶν θρόνων*[1]) eine Uebersicht der zwölf Metropoliten mit den Zahlen der ihnen unterworfenen Bisthümer, der Autokephalen und Eparchioten, zu denen noch zwei *λιτοί* gefügt werden.

Den besten Text giebt Pseudoeusebios. Er zählt auf:

1)	Tyros	mit	13	Bisthümern
2)	Tarsos	„	6	„
3)	Edessa	„	11	„
4)	Apameia	„	7	„
5)	Hierapolis	„	9	„
6)	Bostra	„	19	„
7)	Anazarbos	„	8	„
8)	Seleukeia	„	24	„
9)	Damaskos	„	11	„
10)	Amida	„	8	„
11)	Sergiupolis	„	5	„
12)	Dara	„	3	„

Wenn wir die Akten von Chalkedon znr Vergleichung heranziehen, so finden wir hier eine andre Ordnung:

In der Präsenzliste der ersten Actio:[2])

Seleukeia — Apameia — Tarsos — Anazarbos — Bostra — Tyros — Damaskos — Hierapolis — Edessa — Amida — und in der Subscriptio der dritten Actio:[3])

Seleukeia — Apameia — Tarsos — Anazarbos — Bostra — Tyros — Damaskos — Hierapolis — Edessa — Amida.

Indessen auf diese Ordnung ist wenig zu geben. Schon z. J. 481 sagt Theophanes von Johannes Kodonatos: *ὃν Καλανδίων εἰς Τύρον πρωτόθρονον Ἀντιοχείας μετεθρονίασεν.*[4]) Also ist jedenfalls Tyros schon im V. Jahrhundert der erste und angesehenste Thron von Antiochien gewesen. Die grosse Verwirrung in den chalcedonensischen Subscriptionen bezeugt bereits Rusticus.[5])

1) Euseb. ed. Schoene I App. p. 82. Parthey N. V. p. 142.
2) Mansi VII, 679. 3) Mansi VII, 138 (anders 708).
4) Theoph. 128, 5 de Boor. 5) Mansi VII, 708.

Dagegen auf dem V. Concil herrscht folgende Ordnung:

in der ersten Collatio:[1]) Tyros — Tarsos — Edessa — Apameia — Hierapolis — Bostra — Seleukeia — Damaskos — Amida — Sergiopolis — Anazarbos —

und in den Unterschriften der VII. Collatio:[2]) Tyros — Tarsos — Edessa — Apameia — Hierapolis — Bostra Seleukeia — Damaskos — Amida — Sergiopolis — Anazarbos oder Justinianopolis. —

Hier besteht also mit einer Ausnahme genau die in der Notitia vorgeschriebene Ordnung. Anazarbos unterschreibt hinter den konstantinopolitanischen Autokephalen unter den antiochenischeu Eparchioten; indessen, da auch die Reihenfolge der konstantinopolitanischen Metropoliten mehrfach verwirrt ist, wird diese Unregelmässigkeit der edirten Concilstexte gegenüber der Ueberlieferung der Notitia nicht ins Gewicht fallen.

Die Autokephalen und Eparchioten erscheinen auf dem Chalcedonense noch nicht getrennt. Sie unterzeichnen aber unmittelbar nach den Metropoliten und zwar, soweit sie zur syrischen Diöcese gehören, in folgender Reihe:[3]) Berroia, Seleukeia, Laodikeia, Paltos, Gabula, Konstantine, Neokaisareia, Anasartha, Chalkis, Berytos. Konstantia, Suffragan von Edessa und Neokaisareia, Suffragan von Hierapolis, sind aus unbekannten Gründen in dieser Reihe. Für Berytos zeichnet *Εὐστάθιος ἐπίσκοπος τῆς Βηρυτίων μητροπόλεως*, weil es durch eine von Anatolios präsidirte *ἐνδημοῦσα σύνοδος*, welche Photios von Tyros excommunicirte, zur Metropolis erhoben ward mit den Bisthümern: Biblos — Botrys — Tripolis — Orthosias — Arkai — Antarados. Indessen in der IV. Action des Chalcedonense wurde dieser Beschluss cassirt und Berytos mit seinen Bisthümern wieder Tyros unterworfen.[4]) Da nun Kyros und Samosata unter den Suffraganen von Hierapolis, Emesa unter denen von Damaskos zeichnen, so ist es klar, dass das Institut der Autokephalen damals so wenig, wie

1) Mansi IX, 174, ebenso in der Collatio II, IX, 191.

2) Mansi IX, 389.

3) Mansi VII, 140.

4) Mansi VII, 86 ff.

in Byzanz, schon existirte. Laodikeia war einfacher Eparchiot von Antiocheia.

Auf dem V. Concil dagegen zeichnet[1]) Stephanus misericordia Dei episcopus Laodiceae metropoleos Theodorianorum (Theodoriadis) provinciae similiter. Er unterschreibt mitten zwischen Autokephalen und Metropoliten von Byzanz. Ebenso zeichnen noch die Eparchioten von Chalkis und Seleukeia Pieria an hervorragender Stelle.

Die späteren Concilsakten gewähren für Antiochien keine wesentliche Ausbeute, da nach der Invasion der Araber nur noch die kilikischen und isaurischen Prälaten auf den Reichsconcilien erscheinen. Die Zeit der antiochenischen Notitia, welche der Verfasser der *συναρίθμησις τῶν ὁροθεσιῶν* seinem Werkchen einverleibt hat, ist nach dem vorhandenen Material nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Jedenfalls ist sie früher als das VIII. Jahrhundert zu setzen, weil in diesem Seleukeia in Isaurien unter Konstantinopel kam. Ja mit Wahrscheinlichkeit wird sie einer Epoche zugewiesen werden können, wo noch die gesammte antiochenische Diöcese dem oströmischen Reich angehörte.

Viel jüngeren Datums ist eine lateinische Notitia von Antiochien, welche als Anhang zu Wilhelm von Tyrus Geschichtswerk edirt ist (Gesta Dei per Francos p. 1044.) und besser bei Schelstrate aus dem Vaticanus 2002[2]). Das Actenstück, auf das sich Wilhelm XIV, 12 beruft, ist damit identisch. Die Inhaber des lateinischen Stuhles von Tyrus hatten bei ihren Streitigkeiten mit Jerusalem uud Antiochien ein Interesse daran, die historischen Rechte von Tyrus actenmässig klarzulegen. Die Urkunde ist sicher kein Werk der Lateiner, sondern aus griechischen Quellen entlehnt.

Gegenüber der früheren Notitia zeigt die unsrige mehr-

---

1) Mansi IX, 391.

2) Antiqu. eccl. II p. 738 ff. Die Ueberschrift lautet etwas prahlerisch: Haec est ordinatio sub apostolica sede Antiochiae Catholicorum, Metropolitarum, Archiepiscoporum. Catholicus Irinopolis, quae est Baldach. Catholicus Ani, qui est Persidis.

Damit sollen wohl die Ansprüche auf die Suprematie über Nestorianer und Armenier angedeutet werden.

fache Veränderung. Die *συναρίθμησις* giebt die Zahl sämmtlicher Prälaten des antiochenischen Sprengels auf 151 an, welche herauskommt, wenn man den Patriarchen mitzählt[1]) Die römische Notitia ecclesiarum v. J. 1225,[2]) welche unsere Notitia aufgenommen hat, bemerkt: In Antiocheno Patriarchatu sunt centum quinquaginta tres cathedrales ecclesiae ad instar illius evangelici: impletum est rete magnis piscibus CLIII. (evang. sec. Joann. XXI. 11.) Die Zahl stimmt übrigens nicht, sondern ist bedeutend höher (163). Die Zahl der Autokephalen ist vermehrt. Auch eine neue Metropolis Emesa wird aufgeführt. Fast dieselben Aenderungen finden sich bei Neilos Doxopatrios, der sonst die Notitia V benutzt, welche die ältere Darstellung des antiochenischen Sprengels darbietet. Auf die abweichenden Zahlen wird bei der Jugend von Neilos' Handschrift wenig Gewicht zu legen sein. Dagegen nennt er als zwölfte Metropolis, wie die ältere Notitia, Dara, während die lateinische Theodosiopolis hat. Wenn er nicht die lateinische Notitia selbst benutzt hat, was bei dem Sicilianer nicht unmöglich wäre, so schöpft er jedenfalls aus gemeinsamer Quelle.

Eine Gegenüberstellung der Autokephalen und Eparchioten zeigt das deutlich:

Euseb. ed. Schöne I App. 82. *Αὐτοκέφαλοι έ*	Schelstrate 741. Metropolitani per se subsistentes VIII.	Parthey S. 273. *εἰσὶν οὖν αἱ ὀκτὼ αὗται μητροπόλεις.*
Βηρύτου	Beritus	*α'. Βηρυτοῦ*
Ἐμέσης	Eliopolis	*β'. Ἡλιουπόλεως ἥτις ἀπεσπάσθη τοῦ θρόνου Δαμασκοῦ*
Λαοδικείας	Laodicia	*γ'. Λαοδικίας*
Σαμοσατῶν	Samosata	*δ'. τῶν Σαμοσάτων*
Κύρου	Kyros	*ε'. Μαρτυροπόλεως*
	Panypeypolis	*ς'. Μοψουεστίας*
	Mopsuestia	*ζ'. Ἀδάνας*
	Adana	*η'. Πομπηιουπόλεως.*

1) von Gutschmid Euseb. ed. Schöne I. App. p. 83 Note.

2) Schelstrate antqui. eccl. II, p. 754.

Ἐπαρχιῶται ζ'.	Archiepiscopi XII.	ἔτι ἔχει ἡ Ἀντιόχεια καὶ ἀρχιεπισκοπὰς μεγάλας ὀκτώ.
Βεροίας	Verea	α'. τὴν Βέροιαν
Χαλκίδος	Kalquis	β'. τὴν Χαλκηδόνα
Γεβάλων	Gabula	γ'. τὴν Ἀγάβαλλα
Σελευκείας Πιερίας	Seleucia Pyperia	δ'. τὴν Σελεύκειαν τῆς Πιερίας
Ἀνατζορθῶν	Anasarphon	ε'. τὴν Ἀνασάρθην, ἥτις καὶ Θεοδωρούπολις καλεῖται
Πάλτου	Paltos	ς'. τὴν Πάλτον
Γαβουλῶν	Germanicia	ζ'. τὴν Γαβολάν
		η'. τὴν Βαλαάμαν.

Λιτοὶ δύο.		ἔτι ἔχει καὶ ἀρχιεπισκοπὰς λιτὰς καὶ ἐλευθέρας πέντε.
Σαλμιάδος	Salamias	α'. τὴν Σαλαμίων
Βαρκουσῶν	Varcossos	β'. τὴν Βέρκον
	Fassos	γ'. τὴν Ῥασάν
	Anauagathon	δ'. τὴν Ἀγαθήν
		ε'. τὴν Βαρκουσῶν.

Unsere Notitia ist übrigens die einzige, welche sämmtliche Suffragane von Antiochien aufzählt; die Namen überliefert sie freilich oft in barbarischer Verstümmelung; ich gebe dieselben mit den Parallelnachweisen der Concilsacten und Notitien[1].

Sedes prima Tyrus.
Sub hac sede sunt episcopatus XIII.

Porphyreon	Πορφυρεῶνος IV
Archis	Ἄρκης Mansi VII, 329
Ptolomais	Πτολεμαΐδος IV
Sydon	Σιδῶνος IV
Sarepta	
Biblium	Βύβλου IV
Botrion	Βοτρυ[ῶν]ος IV
Orthosia	Ὀρθωσιάδος IV

1) IV bezeichnet die Unterschrift auf dem Chalcedonense.

Arados	*Ἀράδου* IV
Antarados	*Ἀνταράδου* Mansi VII, 336
Paneas	*Πανεάδος* IV
Aracli	*Ἡρακλείας* Mansi VII, 326, *Ῥαχληνῶν* Mansi VIII. 1084.
Tripolis[1])	*Τριπόλεως* IV.

Sedes secunda Tarsus.
sub hac sede sunt episcopatus V.

Sebasti	*Σεβαστῆς* IV
Mallos	*Μάλλου* IV
Thiua	
Coricos	*Κωρύκου* IV.
Poderados	

Auf dem Chalcedonense finden sich noch die Unterschriften: *Ἀδάνης, Ζεφυρίου, Αὐγούστης πόλεως, Πομπηιουπόλεως.* Adana und Pompeiupolis sind zur Zeit der Notitia autokephal. Welchen Sitzen die beiden Corruptelen entsprechen vermag ich nicht zu enträthseln.

Sedes tertia Edessa
sub hac sede sunt episcopatus X.

Verchi	*Βίρϑα* Hierocles 715 Parthey
Constantia	*Κωνσταντίνης* IV
Carron	*Καρρῶν* IV
Marcopolis	*Μαρκουπόλεως* IV
Vatnon	*Βατνῶν* Mansi VII, 217
Gedmaron	
Ymeria	*Ἱμερίας* Mansi VI, 916
Querquensia	*Κιρκησίου* IV
Tapsaron	Dausarorum Mansi IX, 193
Callinycos	Callinicupolitanus Mansi VII, 403.

Den Brief an Leo unterzeichnen aus der osroënischen Provinz ausser dem Metropoliten die episcopi: Callinici, Circisii, Baliensis (Batnensis?), Carensis.

1) *ἥτις ἐστὶν τρισκαιδεκάτη ἐπισκοπὴ Τύρου ὑπὸ τὴν ἐπαρχίαν Φοινίκης παραλίας.* Nilus p. 277 Parthey.

Sedes quarta Apamia
sub hac sede episcopatus VII.

Epiphania	*Ἐπιφανείας* IV
Seleucouila	*Σελευκοβήλου* IV
Larissa	*Λαρίσσης* IV
Valannea	*Βαλαναίων* IV
Mariam	*Μαριάμνης* IV
Raphania	*Ῥαφαναίων* IV
Arethusa	*Ἀρεθούσης* IV.

Sedes quinta Hierapolis
sub hac sede sunt episcopatus VIII.

Zeuma	*Ζεύγματος* IV
Surron	*Σούρων* IV
Varualis	Barbalissos Le Quien O. C. II, 950.
Neocaesarea	*Νεοκαισαρείας* IV
Perri	*Πέρρης*
Orymon	*Ὠρίμων* IV
Dolychi	*Δολιχῆς* IV
Europi	*Εὐρώπου* IV.

Diese Diöcese ist in Chalkedon fast vollständig vertreten, da Stephanos von Hierapolis auch für die abwesenden unterschreibt; unter den Suffraganen erscheinen auch die später autokephal gewordenen Kyros und Samosata, das in der Notitia als Erzbisthum aufgezählte Germanikeia und Marianupolis.

sedes sexta Bostra.
sub hac sede sunt episcopatus XIX

Gerason	*Γεράσων* IV
Philadelphia	*Φιλαδελφείας* IV
Adraon	[Σ]*αδράων* IV
Mydanon	*Μηδάβων* IV
Austandon	
Delmundon	*Ἐσβούντων* IV
Zoroyma	*Ζεραβένης* IV
Herri	*Ἕρρης* IV
Yceni[1])	*Αἴνου* (die Lat. Texte Avarae, Eni, Ubateno)?

1) Schelstrate p. 767 Yeni.

Eurinij	*Εὐτιμίας* IV
Costantia	*Κωνσταντιάνης* IV
Paramboli	*Παρεμβολῶν* Mansi VIII, 1171
Dionysia	*Διονυσιάδος* IV.
Conaathon	*Κανώϑας* IV
Maximopolis	*Μαξιμιανουπόλεως* IV
Philippolis	*Φιλιππουπόλεως* IV
Chrysopolis	
Neylon	*Νεέλων* IV.
Lorea	

Sedes septima Anauarza
sub hac sede sunt episcopatus IX.

Epiphania	*Ἐπιφανείας* IV
Alexandros	*Ἀλεξάνδρου* IV
Irinopolis	*Εἰρηνουπόλεως* IV
Cambrisopolis	*Καβισσός*-Not. I
Flavias	*Φλαβιάδος* IV
Rossos	*Ῥωσοῦ* IV
Castauali	*Κασταβάλης* IV
Eguas	*Αἰγῶν*
Sysya.	Schelstr. p. 757 Sisia; Cedr. I, 778, 16 *τὸ Σίσιον κάστρον*; Sis.

Mopsuhestia erscheint unter den Autokephalen. Auf dem Concil von Mopsuhestia[1]) erscheinen ausser dem Metropoliten die acht ersten Suffragane.

Sedes octava Seleucia
sub hac sede sunt episcopatus XXIV.

Claudiopolis	*Κλαυδιουπόλεως* IV
Diocaesarea	*Διοκαισαρείας* IV
Oropi	*Ὄλβης* IV
Dalisandos	*Δαλισανδοῦ* IV
Sevila	*Σιβίλων* Mansi XIII, 397
Kelenderis	*Κελενδέρεως* IV
Anemori	*Ἀνεμωρίου* IV
Titopolis	*Τιτουπόλεως* Mansi XI, 1000.

1) Mansi IX, 275 squ.

Lamos	*Λάμου* Mansi XIII, 397
Antiochia parva	*Ἀντιοχείας* IV
Nefelia	*Νεφελίδος* IV
Ristria	*Κέστρων* IV
Selenunta	*Σελινοῦντος* IV
Yotapi	*Ἰωτάπης* IV
Philadelphia parva	*Φιλαδελφείας* Mansi XIII, 397
Yrinopolis	*Εἰρηνουπόλεως* IV
Germanicopolis	*Γερμανικουπόλεως* IV
Mosbda	*Μουσβάδων* Mansi XIII, 397
Domaeciopolis	*Δομετιουπόλεως* IV
Sbidi	*Βίδης* IV (*Σβίδη* Not. I)
Zinonopolis	*Ζηνωνοπόλεως* Mansi XI, 680. 1000
Andrasson	*Ἀδρασοῦ* Mansi XI, 997
Miloy	*Μελόης* Not. III
Neapolis	*Νεαπόλεως* Not. III.

Sede nona Damascus
sub hac sede sunt episcopatus X.

Abli	*Ἀβίλης* Mansi VII, 326
Palmipon	*Παλμύρας* IV
Laodicia	*Λαοδικείας τῆς Φοινίκης* IV
Puria	*Εὐαρείας* IV
Konokora	*Χοναχάρων* IV
Yabruda	*Ἰαβρουδῶν* IV
Danabi	*Δάβρων* (Corb. und Divion. Danaborum so auch Mansi IX, 177) IV Castri Danabeni Mansi VII, 559
Karatea	*Κοραδαίων* IV
Hardani	*Ἀρχάων* (Corb. und Divion. Alanorum Paris. Arlanorum)? IV
Surraquini	*ἔθνους Σαρακηνῶν* IV.

Heliupolis ist zur Zeit dieser Notitia autokephal.

Sedes decima Amida
sub hac sede sunt episcopatus VII.

Yniloi	Ingilon Mansi IX, 177
Valentini	
Arsamosata	Assemani Bibl. Or. II Dissert. de Monophysitis. Ἀρμουσάτων Not. I
Sophym	κλίμα Σοφηνῆς Not. I, Suphaniensis Mansi VII, 403
Kitaris	Κιθαρίζων Mansi XI, 1005
Ripha	Κηφᾶς (Cepha castelli) IV Assemani Bibl. Or. Diss. de Monoph. s. v. Chipha.
Zeuma.	

Dieses von dem gleichnamigen Orte der euphratesischen Provinz unterschiedene Zeugma muss, vorausgesetzt dass nicht eine andere Corruptel in dem Namen steckt, an einem der obern Euphratübergänge liegen. Ritter, Erdkunde X, 984 ff. Zu Chalkedon unterschreibt Symeones von Amida für Eusebios Μαρονουπόλεως und Kaïumas Οὐαλαρσεκουπόλεως und für einen dritten, dessen Stadt ausgefallen ist. Aus der lateinischen Liste Mansi VII, 403 ergiebt sich, dass Maronopolis = Sophene und Valarsekopolis = Ingila ist.

Sedes undecima Sergiopolis
sub hac sede sunt episcopatus IV.

Bozonovias
Marcopolis
Venotkala
Ermenia.

Sedes duodecima Theodosiopolis
sub hac sede sunt episcopatus VII.

Ortros[1])

1) Vielleicht das Bisthum der Ortaeer. Nöldeke Z. D. M. G. XXXIII, S. 165 setzt es dem κλίμα Ἀνζιτητῆς „der Bisthumslisten" gleich. Eine Bisthumsliste ist freilich die Beschreibung der orientalischen Diöcese in Not. I. nicht.

Mazituni
Maurocastron — Ritter Erdk. X, 158, IX. 150, 444.
Agiamaria
Axieri
Taroza
Politimos.

Sedes tertiadecima Emissa
sub hac sede sunt episcopatus IV.

Arqui
Orison — Ὄριζα Ptol. V, 14.
Herigeni
Oragison.

Bei dem bedenklichen Zustand der Namen unterlasse ich Identificirungsversuche in den drei letzten Diöcesen. Dieser Theil der Notitia scheint besonders jung. Welches Theodosiopolis gemeint sei, wage ich nicht zu entscheiden. Da es Dara ersetzt, könnte man an Theodosiopolis-Resaïna denken, welches unter den Suffraganen von Edessa fehlt. Andererseits bietet das *Θεοδοσιούπολις μεγάλης Ἀρμενίας* einige Wahrscheinlichkeit wegen der Anklänge einiger Namen an Suffragane von Keltzene. (Mazituni *Χατζτοῦν*; *Ἁγία Μαρία* = *Εὐᾶς τῆς θεοτόκου* oder *Σεδρὰκ τῆς θεοτόκου*; Axieri *Ματζίερτε*) Taroza ist doch wohl Tabris. Ein *ἐπίσκοπος Ταυρεζίου* wird von Antiocheia orthodoxen Ritus noch Ende des XIV. Jahrhunderts eingesetzt[2]

So jung und verderbt auch unsere Notitia ist, wir besitzen keine andere Beschreibung des antiochenischen Sprengels und darauf beruht ihr Werth.

---

1) Mansi, VII, 441,

2) Miklosich et Müller Acta et Diplomata II, CCCCLXXVI. Die Ansprüche von Antiochien auf Armenien concurrieren mit denen von Byzanz (wegen Keltzene); indessen damals reichte der byzantinische Sprengel soweit, als die politische Macht Ostroms. Etwaige Ansprüche der anderen apostolischen Stühle fanden keine Berücksichtigung. Iberien zählt noch im XIV. Jahrhundert zu Antiochien.

Wie kommen die Lateiner in den Besitz dieser Notitia? sicher nicht durch eigene Forschung, sondern offenbar durch griechische Vermittluug. Ausdrücklich sagt Wilhelm von Tyrus XIV, 12: Certum est autem quod inter XIII archiepiscopos qui a diebus apostolorum sedi Antiochenae subditi fuerunt, Tyrensis quidem primum locum obtinuit, ita ut in oriente protothronus appelletur; sicuti in catalogo suffraganeorum qui ad ecclesiam Antiochenam respiciunt, continetur. Es ist also das officielle Exemplar des antiochenischen *χαρτοφυλακεῖον*, freilich einem viel ältern Diöcesanbestand, als der des XII. Jahrh. war, entsprechend.

Eine Synodalacte[1]) des Jahres 1365 unterschreiben folgende Metropoliten: *Ἰβηρίας — Ἀπαμείας — Πομπηϊουπόλεως — Ἡλιουπόλεως — Βόστρας — Μομψουγίας — Βηρυτοῦ — Ἐμέσης — Τριπόλεως — Ἐδέσσης.*[2]) In demselben Actenstück werden der *πρωτόθρονος Τύρου* und der Metropolit von Damaskos, in einem anderen der von Laodikeia[3]) erwähnt.

Ungleich werthloser ist die in der Notitia vorangehende Beschreibung der Diöcese Jerusalem und ihrer vier Metropolen Kaisareia, Skythopolis, Rabba Moab und Bostra nebst den 25 Specialsuffraganen von Jerusalem, quos Graeci Syncellos (!) vocant. Die Einleitung beruft sich auf die traditiones veterum et etiam quaedam scripta, quae auctoritatem habent non modicam apud Palaestinos et maxime Graecos. Danach wurde auf dem V. Concil Jerusalem zum Patriarchat erhoben und die beiden Metropolen Kaisareia und Skythopolis von Antiocheia, Rabba und Bostra von Alexandreia losgerissen. Das ist alles thörichtes Gerede.

Aus den Acten der VII. Action von Chalcedon ist bekannt, dass Maximos von Antiochien und Juvenalis von Jerusalem sich dahin einigten *ὥστε τὸν μὲν θρόνον τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως τὸν τοῦ ἁγίου Πέτρου ἔχειν δύο Φοινίκας καὶ Ἀραβίαν, τὸν δὲ θρόνον τῆς Ἱεροσολυμιτῶν*

1) Miklosich et Müller: Acta et Diplomata I, CCVII.

2) Dazu heisst es noch: *εἶχε καὶ ἑτέρας ὑπογραφὰς συρικοῖς γράμμασιν.* 3) l. c. I, CLXXVIII.

ἔχειν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας, und das ward von dem Concil bestätigt. Die Metropolis Bostra gehörte also zu Antiochien, und dass es, so lange das Land in Händen der Griechen war, anders geworden, ist nirgends überliefert.[1]) Die Beschlüsse des fünften Concils sind Erfindungen der Kreuzfahrerzeit; ihre Werthlosigkeit zeigt schon die Behauptung, dass eine palästinische und eine arabische Metropolis ursprünglich zu Alexandreia gehört hätten. Trotzdem scheint die ganze Erfindung nicht lateinischen Ursprungs. Der Eingang der Notitia beruft sich auf griechische Zeugnisse und scheint damit recht zu haben. Die Beschreibung der vier Metropolitandiöcesen, wie sie bei Schelstrate l. c. p. 742 und 743 vorliegt, ist nämlich aus der Notitia des Georgios Kyprios (Not. I bei Parthey) entlehnt. Diese ist nun eine politisch-profane Provinzialbeschreibung. Wahrscheinlich hat aber der griechische Geistliche, welchen wir als Gewährsmann der Lateiner vorauszusetzen haben, diese nicht direct benutzt, sondern aus Notitia V geschöpft. Dies ist eine jüngere Recension der *συναρίθμησις ὁροθεσιῶν*, wo an die kurze Beschreibung des hierosolymitanischen Patriarchats nach Not. I die Beschreibung der Provinzen Palaestina I—III und Arabia angehängt ist, welche der Verfasser als geistliche ansah. Die Entlehnung aus Not. I und das Auftreten zahlreicher Komen- und Gauverbände, welche nie Bisthümer waren, beweist das Gegentheil.[2]) Allerdings enthält die gedruckte Notitia nur die drei palästinensischen Provinzen, allein der Coislinianus CCCXLVI hat hinter Petra auch Bostra mit dem wörtlich stimmenden Texte der lateinischen Notitia. Offenbar war in Jerusalem eine in die frühere Zeit zurückreichende Diöcesanbeschreibung nicht vorhanden oder wenigstens dem dortigen Klerus unbekannt; so musste dieses profane byzantinische Machwerk aushelfen. Nicht aus dieser

4) Dieselbe lateinische Notitia führt Bostra auch richtig unter Antiocheia auf, und dazu gehört es noch nach der Synodalacte im XIII. Jahrhundert. Trotzdem schlägt Menke in seiner Patriarchatskarte Bostra irrig zu Jerusalem.

2) Daher Le Quien ihre Bischöfe vergeblich sucht. O. Chr. III, 679, 719, 774.

Quelle stammt die auch bei Neilos erhaltene Liste der unmittelbaren Suffragane von Jerusalem. Folgendes ist die Liste:

Ant. eccl. 743.	Nilus (Parthey 281)
Lydda[1])	α'. τὴν Διοσπόλεως ἤτοι Γεωργιουπόλεως
Joppe	β'. τὴν Ἀσκαλῶνος
Ascalon	γ'. τὴν Ἰόππης
Gaza	δ'. τὴν Γάζης
Mermas[2])	ε'. τὴν Ἀνθηδόνος
Dioclicianopolis	ς'. τὴν Διοκλητιανουπόλεως
Beitgebrin[3])	ζ'. τὴν Ἐλευθερωπόλεως
Neapolis	η'. τὴν Νεαπόλεως
Sebastea	θ'. τὴν Σεβαστῆς
Yericyntus	ι'. τὴν Ἰορδάνου
Tyberiadis	ια'. τὴν Τιβεριάδος
Diocaesarea	ιβ'. τὴν Διοκαισαρείας
Legionum	ιγ'. τὴν Μαξιμιανουπόλεως
Capitolina	ιδ'. τὴν Καπετολιάδος
Mauronensis	ιε'. τὴν Μύρου
Gedara	ις'. τὴν Γαδάρου
Nazareth	ιζ'. τὴν τῆς Ναζαρέτ
Thabor	ιη'. τὴν Θαβωρίου ὄρους
Caraca vel Petra	ιθ'. τὴν Κυριακουπόλεως
Hadroga	κ'. τὴν Ἀδρίας
Affra	κα'. τὴν Γαβάλων
Kelis[4])	κβ'. τὴν Αἰλίας
Faram	κγ'. τὴν Φαρᾶς
Helenopolis	κδ'. τὴν Ἑλενουπόλεως
Mons Syna	κε'. τὴν τοῦ ὄρους Σινᾶ.

Die ganze Liste macht den Eindruck grosser Jugend, so die Klosterbisthümer Tabor und Sinai. Wahrscheinlich ist sie weiter nichts, als der hierosolymitanische Bisthümer-

1) Notitia XXIV Schelstrates (l. c. 770) Lida, quae est hodie Georgius Sanctus.

2) *Μαϊουμᾶς.*

3) Not. XXIII (Schelstrate l. c. p. 756) Ebron quae de novo est episcopatus et dicitur Sanctus Abraham, vulgariter Berigeberin.

4) Schelstrate l. c. p. 756 Helis.

bestand im XI. Jahrhundert. Die Abweichungen des Neilos sind ohne Bedeutung; für Hebron setzt er Eleutheropolis. Diese Identification war damals durchaus geläufig. *Χεβρὼν, ἡ νῦν Ἐλευθερόπολις καλεῖται.* Syncell. 192, 7. Majuma ersetzt er durch den andern Hafen Gazas, Anthedon. Bei dem Namen *Κυριακούπολις* für Krack, Caraca kann ich mich aber des Verdachts nicht erwehren, dass hier ein missglückter Graecisirungsversuch des Autors selbst vorliegt. Dies macht die Vermuthung wahrscheinlich, dass der Sicilianer eben aus unsrer lateinischen Notitia schöpfte. Als Quellen hat er fast nur sonst bekanntes benutzt, Not. V zur allgemeinen Einleitung, dann Not. I und Leo's *διατύπωσις.*[1]) Für Antiocheia und Jerusalem benutzte er die lateinische Notitia, aus der er auch die Thorheit hat, dass Palaestina einst unter Alexandreia stand p. 281. Für Alexandreia endlich besitzt er eine aus den dortigen melchitischen Kreisen stammende Quelle.

Nur sehr spärliche Auskunft gewähren die Notitien über die afrikanische Diöcese. Die Beschreibung in Not. I *διὰ τῆς Αἰγυπτιακῆς διοικήσεως* ist profan-politischer Natur. Der einzige, welcher die Metropoliten von Aegypten aufzählt, ist Neilos. Indessen die Quellen seiner Arbeit liegen uns grossentheils vor.

Nilus (Parthey p. 275).	Beveridge: Synodicon II Ann. 143.
Ἔχει οὖν καὶ οὗτος ἐπαρχίας διαφόρους καὶ μητροπόλεις δεκατρεῖς.	
πρώτην ἐπαρχίαν τὴν πρώτην Σταμνίκης, ἐν ᾗ πρώτη μητρόπολις τὸ Πηλούσιον ἔχουσα διαφόρους ἐπισκοπάς.	*ἐπαρχία Αὐγουσταμνήκης* *Πηλούσιον μητρόπολις*
καὶ τὴν δευτέραν ἐπαρχίαν Σταμνίκης, ἐν ᾗ μητρόπολις δευτέρα ἡ Λεοντὼ ἔχουσα διαφόρους ἐπισκοπάς.	*ἐπαρχία Αὐγουσταμνήκης β'.* (Coisl. CCIX *ἀσταμνήκης*) *Λεοντῶ μητρόπολις*

1) Vgl. auch Le Quien Or. christ. II p. 375.

καὶ τὴν πρώτην ἐπαρχίαν Αἰγύπτου, ἐν ῇ καὶ ἡ κεφαλὴ πασῶν

ἐπαρχία Αἰγύπτου α' Ἀλεξάνδρεια

καὶ τὴν δευτέραν ἐπαρχίαν Αἰγύπτου.

ἐπαρχία Αἰγύπτου β'.

Hier ist in der Notitia keine Stadt als Metropolis bezeichnet, daher kennt auch Neilos keine.

καὶ τὴν ἐπαρχίαν Ἀρκαδίας, ἐν ῇ τρίτη μητρόπολις Ὀξύρυχος ἔχουσα ἐπισκοπὰς διαφόρους,

ἐπαρχία Ἀρκαδίας Ὀξύριγχος μητρόπολις

καὶ τὴν δευτέραν ἐπαρχίαν Θηβαΐδος[1]) *ἐν ῇ πέμπτη μητρόπολις Πτολεμαΐς ἔχουσα ὑφ' ἑαυτὴν ἐπισκοπὰς διαφόρους,*

ἐπαρχία Θηβαΐδος β'. Πτολεμαΐς μητρόπολις

καὶ τὴν ἐπαρχίαν Λιβύης, ἐν ῇ αὐτὴ μητρόπολις Δαρικὼ ἔχουσα ἐπισκοπάς τινας.

ἐπαρχία Λιβύης Δρανίεων μητρόπολις (Coisl. CCIX *δαρίνεω*)

ἔτι ἔχει μητρόπολιν ἡ Ἀλεξάνδρεια καὶ ἑβδόμην τὴν Μάριατ,

καὶ ὀγδόην τὸ Τονέσιν ἐν τῷ ἑβδόμῳ στόματι τοῦ Νείλου.

ἑπτὰ γὰρ ἔχει στόματα ὁ Νεῖλος ἐν οἷς πόλεις διάφοροι.

. . . εἰσὶ δὲ λοιπαὶ πέντε μητροπόλεις αὐτῆς οὐκ ἔχουσαι ἐπισκοπὰς ὑφ' ἑαυτάς. εἰσὶ δὲ αὗται:

ἡ Δαμιάτα
ἡ Σάτα
ἡ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης
ἡ Φαρὰν καὶ

---

1) Die erste Eparchie der Thebaïs fehlt durch Schreibfehler.

ἡ Ἄρη, ὁμοῦ δεκατρεῖς.

Der erste Theil der aegyptischen Diöcesanbeschreibung ist einfach aus Not. I entlehnt, und da diese profan-politischer Natur ist, ist ihr Werth hinreichend deutlich. Dagegen nicht aus dieser Quelle stammt der zweite Theil.

Es ist nun allgemein bekannt, dass in Aegypten die Metropolitanverfassung der anderen Diöcesen nicht aufkam, sondern neben dem Patriarchen nur einfache Bischöfe existirten.[1]) Erst in sehr später Zeit scheinen die Melchiten eine Metropolitanordnung eingeführt zu haben, während bei den Monophysiten die *ἀρχαῖα ἔθη* weiter bestanden. Wenigstens erwähnt der Patriarch Michael in seinem Briefe an Photios mehrere Metropoliten:[2]) *ἅπερ ἐνώπιον τῆς καθ' ἡμᾶς συνόδου ἐξεθέμεθα, συναθροισθέντων δηλονότι τῶν ἄγχιστα ἡμῶν μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων, ὅσους ἡ ταλαιπωρία ἡμῶν τέως ἠδυνήθη συναγαγεῖν. λέγω δὴ τοὺς περὶ Ζαχαρίαν Ταμιανθίου καὶ Ἰάκωβον Βαβυλῶνος, Στέφανον Θηβῶν καὶ Θεόφιλον Βάρη* (*Βάρκης?*), *ἐκκρίτους μητροπολίτας σὺν καὶ ἑτέροις ἐπισκόποις οὐκ ὀλίγοις.* Nun sind freilich die auf den spätern ökumenischen Concilien erscheinenden Vertreter der orientalischen Patriarchen und ihre Briefe etwas verdächtig. Auf dem Photianum erzählte man, dass die Gesandten des Ignatianums Collecteure und Betrüger gewesen seien. Umgekehrt haben einige römische Gelehrte die Acten des Photianums für gefälscht erklärt; indessen diese Ansicht ist durch Hergenröther beseitigt. Allein gerade der Brief des Alexandriners und speziell unsre Stelle erscheint ihm gleichfalls verdächtig.[3]) Er wiederholt aber nur die Gründe Assemanis:[4]) Verba Alexandrini Pa-

---

1) Vgl. die trefflichen Ausführungen Le Quien's Oriens christ. II, 353 ff. 376 ff. Nur Kaiser Theodosius II. schreibt in dem Briefe an Dioskoros, (Mansi VI, 588) er solle 10 Metropoliten und 10 Bischöfe mitbringen. Wahrscheinlich ist das nur ein für die Patriarchate gleichlautendes Formular der kaiserlichen Kanzlei.

2) Mansi XVII, 436, cf. Hergenröther Photius II 419 und Nr. 18.

3) Hergenröther: Photius II, 422.

4) Assemani Bibl. jur. orient. I c. 7 p. 175[n].

triarchae suspicionem augent; scimus enim ex historia aegyptiaca per id tempus in Aegypto praeter Patriarcham vix duos aut tres Episcopos graeci ritus exstitisse. An Bestimmtheit lässt diese Angabe nichts zu wünschen übrig. Wäre sie nur besser begründet. Ueber den innern Zustand der melchitischen Kirche berichtet Eutychius in seiner Chronik so gut wie nichts. Indessen werden mehrere Angaben dieses Briefes[1]) bestätigt durch eine von Beveridge veröffentlichte arabische Notitia,[2]) welche dem Patriarchen Eutychius zugeschrieben wird und folgende Metropolen aufzählt:

1)	Marjut	=	*Μάριατ* Neilos
2)	Barke	=	*Βάρ(κ)η* Phot.
3)	Misr	=	*Βαβυλών*[3]) Phot.
4)	Sind[4])		
5)	Habesh		
6)	Marîs[5])		
7)	Nubien		
8	Pharma	=	*Φαράν* N.
9)	Tinnis	=	*Τόννεσιν* N.
10)	Damiata	=	*Δαμιάτα* N. Phot.
11)	Shata	=	*Σάτα* N.
12)	Arish	=	*Ἄρη* N.
13)	Kolzuma	=	*τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης.*[6])
14)	Riph Misr.		

Die Metropolen 4—7 sind leere Prätensionen, welche die damaligen melchitischen Patriarchen von ihren Vorgängern übernommen haben; die arabische Kirchenprovinz war längst dem Islam erlegen; die äthiopische und die nubischen

1) Die moderne griechische Kirche von Alexandreia kennt gleichfalls Titularmetropoliten. Meletios wird vor 1582 Metropolit von Kyrene. Pichler: Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche S. 42.

2) Synodicon II, Annot. p. 148.

3) Nicephor. Gregoras IV, 7, Tom. I p. 102, 7, ed. Bonn. *εἰς τὴν κατ' Αἴγυπτον Βαβυλῶνα.*

4) Die *ἐσωτέρα Ἰνδία* (Euseb. ed. Schöne I App. 82, 12) = Arabia Felix.

5) Land: Joannes Bischof von Ephesos. S. 177. 179.

6) Le Quien O. C. II, 587.

waren notorisch monophysitisch, wie uns der hierin gewiss unverdächtige Eutychius selbst gesteht. Dagegen spricht für die Echtheit von Michaëls Brief, dass mehrere der dort erwähnten ägyptischen Metropolen von Eutychius ausdrücklich als solche anerkannt werden. Auf einer solchen melchitischen Quelle beruht offenbar auch das Verzeichniss des Neilos, welches er in übel angebrachter Gelehrsamkeit mit Not. I. zusammen gearbeitet hat. Neilos fügt ferner bei, dass das afrikanische Tripolis (*Τρίπολις Βαρβαρίας*) streitig zwischen Rom und Carthago sei, aber in Wahrheit zu Alexandreia gehöre. Das ist natürlich falsch und beruht wieder auf Missverständniss von Not. I, wo die *ἐπαρχία Τριπόλεως* an Aegypten und Libyen angeschlossen ist. Wahrscheinlich hat die irrige Meinung, dass diese Notitia eine geistliche Circumscription sei, auch den Verfasser der *συναρίθμησις* verführt, Tripolis zum Sprengel von Alexandreia zu rechnen.

Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionellen Literatur.

Von

Friedrich Nippold.

(Im Anschluss an die Abtheilung über die Geschichte der Reformation und Gegenreformation: Theol. Jahresbericht 1885 S. 192—275).

I. Der papale Infallibilismus in Deutschland im Kampfe mit der wissenschaftlichen Geschichtsforschung.

(Vgl. die Literatur sub B, III, c: cf. S. 268/9).

Der gleiche neujesuitische Geist, wie in den vatikanischen Presserzeugnissen und einem immer grösseren Theile der französischen und englischen Literatur (vgl. a. a. O. S. 262/8), hatte sich auch in Deutschland bereits von der gleichen Zeit an bemerkbar gemacht, in welcher eine der deutschen katholischen Theologenschulen nach der andern den abwechselnd mit einander fungirenden Kongregationen der Inquisition und des Index erlag. Innerhalb des protestantischen Deutschland jedoch waren die immer zahlreicheren Werke dieser Kategorie systematisch unbeachtet geblieben. Nur so war es möglich, dass der I. Band des Janssen'schen Werkes einen so verblüffenden Eindruck machte, während doch lange vor ihm der im Februar 1886 verstorbene Dr. Rütjes in einer ganzen Reihe von Werken die gleiche Auffassung der Reformationszeit vestreten hatte (vgl. meine Auszüge daraus in Gelzer's Pr. Mon. August 1861); ja während derjenige, der weiter zurückgeht, sie bereits nicht nur in den zwanziger Jahren in der durch die späteren Bischöfe Räss und Weis so eifrig kolportirten französischen Jesuitenliteratur und nicht

nur in den zahlreichen Schriften offenkundiger Konvertiten finden kann, sondern am saftigsten wohl in „Theoduls Gastmahl“ (von dem trotz seines Kryptopapismus viele Jahre lang an der Spitze der hessischen Kirche stehenden Gen.-Sup. und Oberhofpr. Starck) und in dem von Starck ausgeschriebenen Buche von Kerz über den Geist und die Folgen der Reformation (1810).

Schon in den einzelnen Abschnitten der Reformationsgeschichte haben wir, soweit möglich, die jüngsten Produkte dieser Kategorie jeweilen besonders zusammengestellt. An dieser Stelle ist jedoch noch ein kurzes Wort nöthig über die Natur der Gegensätze, die sich hier überhaupt heute gegenüberstehen. Denn es sind eben nicht mehr wie in früherer Zeit confessionelle Gegensätze, sondern einfach der Widerstreit zwischen Infallibilismus und Geschichtsforchung. Speziell die wissenschaftliche Behandlung der Reformationsgeschichte wird sich in erster Reihe durch die Freiheit von jedem confessionellen oder dogmatischen Infallibilismus, durch das Messen der verschiedenen religiös-kirchlichen Gebilde mit gleichem Maasse, durch die unbefangene Vertiefung in die entgegengesetzten Auffassungsweisen bethätigen. Nur haben eine geraume Zeit hindurch gerade die hervorragendsten katholischen Historiker Deutschlands in diesem Streben eine Art Führerrolle übernommen gehabt, während nunmehr die infallibilistisch-papale Besudelung der Reformation zumal seit der Thronbesteigung des Friedenspapstes Leo XIII. mit jedem Jahre grössere Dimensionen annimmt. Die Erklärung dieser Erscheinung liegt nur zum Theil in dem Triumphgefühle des über das junge deutsche Reich errungenen Sieges, in Verband mit der unabweisbaren Konsequenz des vatikanischen Dogmas für die Beurtheilung der Reformation, bei der ja nunmehr schlechterdings kein anderer Maasstab mehr gestattet ist als derjenige der Kathedralsprüche Leo's X. und seiner Nachfolger. Denn daneben muss die förmliche Fabrikthätigkeit in dieser einen Kategorie zugleich in den allgemeineren Zusammenhang hineingestellt werden: insofern nämlich auch alle anderen Erscheinungen der protestantischen Kultur von der gleichen Verdammniss betroffen werden wie

die Reformation. Ist es doch genau das gleiche System, nach welchem Janssen die Reformation behandelt und die Jesuitenväter Baumgartner und Pesch die deutschen Klassiker oder die Heroen der Naturforschung; Bellesheim's Darstellung der Königin Elisabeth trägt den gleichen Charakter wie die von Nuyens über Wilhelm von Oranien. Nur in formeller Beziehung lässt sich ein gewisser Unterschied beobachten zwischen denjenigen Werken, welche — weil mit auf protestantische Leser berechnet — das Endurtheil nicht selber aussprechen, sondern dem Leser einfach die Praemissen in die Hand geben, aus denen freilich, wenn sie einmal zugegeben werden, die Schlussfolgerungen unfehlbar hervorgehen, und zwischen denjenigen, wo die Verfasser sich nicht einmal in dieser Beziehung Gewalt anzuthun brauchen, weil sie ihr Publikum nur in jener gläubigen Schaar suchen, welche durch gehorsame Unterwerfung unter die Verfügungen der Indexcongregation vor jeder Verführung durch die ungläubige Wissenschaft gesichert ist.

Vorerst wird noch stets die Janssen'sche Geschichte des deutschen Volkes als das bekannteste Vorbild der ersteren Gattung angesehen werden müssen. Die systematische Reklame der klerikalen Vereine für dieses Buch (die mit dem absoluten Todtschweigen unliebsamer Schriften in dem gleichen Lager auffällig zusammenstimmt) soll uns nicht abhalten, demselben eine noch viel weitere Verbreitung in urtheilsfähigen Kreisen zu wünschen; ja wir möchten gerade den letzten Band über die Periode von 1555—1580 wieder besonders lehrreich nennen: um der wirklich echt jesuitischen Kunst willen, wie hier die Selbstzerfleischung des damaligen offiziellen Protestantismus in allen ihren traurigen Einzelheiten von der Janssen'schen „Objektivität" verwerthet wird. Wie in den Streitigkeiten zwischen Lutheranismus und Philippismus (um den aus der früheren Periode überkommenen Gegensatz von Lutheranern und Reformirten noch ganz ausser Betracht zu lassen), so haben sich ja auch später immer wieder innerprotestantische Parteien gefunden, welche zum Zweck der Unterdrückung einer etwas anders gerichteten theologischen Anschauung (mochte sie nun synergistisch oder

synkretistisch oder protestantenvereinlich getauft werden), dem gemeinsamen Todtfeinde die Hand reichten. Aus dem neuen Janssenschen Bande können nun in der That alle diejenigen, welche überhaupt noch einer Belehrung fähig sind, lernen, was die altrömische Taktik des *divide et impera* aus den Differenzen der Protestanten unter einander noch Jahrhunderte später zu machen versteht. Auf diese spezielle Bedeutung des IV. Bandes wird man schon durch die Reklamen in ZKTh, 85, III, S. 521—535 und HPB. 85, III, S. 170—17 hingewiesen. Wer noch irgend welchen Zweifel über die Natur der Janssen'schen „Objektivität" hat, der kann sich durch den Artikel von Dr. R. Otto in dem Organ der Innsbrucker Jesuitenfacultät den Staar stechen lassen. Aus dem andern Reklameartikel aber seien hier nur neben dem offenen Bekenntniss, dass ohne den gegenseitigen Streit der Protestanten es keine Katholiken in Deutschland mehr geben würde, noch die jedes Maass übersteigenden Wuthausbrüche gegen Kaiser Max II. sowie die schöne Charakteristik der Greuel der Gegenreformation notirt, als „eigenste Mittel der Vorsehung, welche der gänzlichen Losreissung der deutschen Nation von der Kirche einen Damm entgegensetzten." — Die Beleuchtung der Janssen'schen Methode durch Kraussold hat ihre Bedeutung darin, dass sie das Buch in den allgemeineren Zusammenhang hineinstellt, der bereits vorher betont wurde. In Verbindung mit den (J.B. III, 180; IV, 170, 187 besprochenen) Schriften von Rade, Bossert, Walther, sowie den Einzelnachweisen von Warneck und Sepp, haben wir hier eine nicht unbedeutsame Ergänzung der früheren einschlägigen Arbeiten von Köstlin, Baumgarten, Lenz etc. Mit Bezug auf die Taschenspielerkunststückchen aber, wodurch sich Janssen's Gegenschriften gegen seine Kritiker auszeichnen, dürfte es (neben einer etwas besseren Beachtung der Aeusserungen der Kaplanspresse über ihren gewandten Häuptling) auf die Länge nicht unzweckmässig erscheinen, den beliebten Zeugnissen von Protestanten gegen den Protestantismus auch einmal den Nachweis gegenüberzustellen, wie alle wirklichen Geschichtsforscher unter den Katholiken über eine derartige „Objektivität" urtheilen.

Wie der neue Band Janssen's, so müssen ferner aber auch die gleichfalls durch die klerikale Industrie in einer rasch aufeinanderfolgenden Reihe von Auflagen verbreiteten „Geschichtslügen“ unseren wissenschaftlichen Leserkreisen schon um der auch hier beobachteten Methode willen empfohlen werden. Wohl ist hier insofern ein formeller Unterschied von den Janssen'schen Werken zu konstatiren, als die Rücksicht auf „akatholische“ Leser zurücktritt; aber die Verlagsreklame über dieses „zu den hervorragendsten Erscheinungen der Neuzeit gehörige Werk“ darf dasselbe nicht blos als den „kleinen Janssen“ bezeichnen, sondern sich auch auf das Zeugniss des Herrn Prälaten selber berufen: „Das Buch ist eine wirklich werthvolle Leistung, an der ich meine Freude habe und an deren Empfehlung ich es nicht ermangeln lasse.“ Noch bezeichnender aber ist der von dem h. Vater selber den Verfassern übersandte „apostolische Segen“, bei dessen Mittheilung der päpstliche Geheimkämmerer Boccali den 20. October 1884 ausdrücklich bemerkt: „Die Mühe und Sorgfalt, die Sie darin verwandt haben, um den Rathschlägen zu entsprechen, welche der h. Vater in seinem Schreiben über die geschichtlichen Studien den katholischen Schriftstellern gegeben, ist von Seiner Heiligkeit lebhaft gewürdigt worden.“ Gewiss darf auch solche (sogar in einer Privataudienz eines der Autoren durch den Papst persönlich bestätigte) Anerkennung als ein werthvoller Commentar über den wirklichen Zweck gelten, welchen der vielgefeierte Erlass Leo's XIII. über die geschichtlichen Studien im Auge hat. Denn dass auch das leiseste Gefühl der Verpflichtung geschichtlicher Gerechtigkeit gegen Andersdenkende, bzgsw. das ABC wissenschaftlichen Wahrheitssinnes in einer solchen Geschichtsdarstellung völlig unterdrückt werden muss, liegt hier eben so offen zu Tage, wie dass auch die gröbsten eigenen Verstösse solche „Freunde der Wahrheit“ nicht in Verlegenheit bringen. Auch die von Janssen zur eigentlichen Virtuosität ausgebildete Kunst in der Auswahl, Abkürzung und Gliederung der Citate ist hier nur in etwas keckerer Weise geübt, wie z. B. in der Zusammenstellung der kritischen Einwände

Baur's gegen den Standpunkt der Magdeburger Centurien, wobei die frommen Leser auch rein gar Nichts von dem hohen Grade der Anerkennung erfahren, welche Baur in demselben Zusammenhange dem Riesenwerke gespendet hat. Die ruhig ihres Weges gehende geschichtliche Fortschung hat über die Hingabe an ihre Aufgabe doch wohl etwas zu sehr dass Bewusstsein darum verloren, dass alle ihre ehrlichen Arbeiten für die jesuitische Taktik nur unter dem gleichen Gesichtspunkt von Werth sind, wie in dem seligen Kirchenstaat das Gepäck der Reisenden für die Briganten. Von einem eigenen Bestreben, die geschichtlichen Probleme zu lösen, ist keine Rede: haben doch die infallibeln Kathedralsprüche nicht nur über die *question du droit* sondern nicht minder über die *question du fait* zu entscheiden. Darum werden aber nicht etwa die der Bibelkritik und ähnlichen Fragen dienenden Werke unbeachtet gelassen, sondern sorgsam darauf hin geprüft, wie weit sich die Kontroversen der einzelnen Forscher untereinander zu einer höhnischen Verspottung dieser ganzen Sisyphusarbeit verwenden lassen. Es kann daher zumal unserer Bibelkritik nur von Nutzen sein, einmal ein solches Hohlspiegelbild von sich selber ins Auge zu fassen, wie im I. Theil „das christliche Alterthum": sub 1. Angriffe auf die Geschichtsbücher des A. T., 2. Angriffe auf die Geschichte des Lebens und der Wunder Jesu, 3. die falschen Darstellungen über das Urchristenthum und die älteste K.-G. Die Leistungen des 2. Abschnitts über das Mittelalter sind im Grunde nur eine weitere Ausführung der Thesen des Syllabus mit Bezug auf das Papstthum. Die eigentliche Meisterschaft aber bekunden die „Geschichtslügen" doch erst in den mit echt jesuitischer Geschicklichkeit formulirten Thesen des III. Abschnitts über die Reformation. Hier wird man in der That an nichts mehr erinnert als an die Methode der Kirmessgaukler, welche durch allerlei die Aufmerksamkeit des Zuschauers auf sich ziehendes Beiwerk das darunter verborgene Kunststück ihrem Blicke zu entziehen wissen. So hier in den Thesen:. „Luther ist nicht der Vater des deutschen Kirchenliedes" — Luther hat nicht „die Bibel unter der Bank hervorgezogen", er ist nicht

„der erste Bibelübersetzer der Deutschen“. — „Die katholische Kirche hat das Bibellesen nicht verboten.“ — „Luther hat nicht die neuhochdeutsche Sprache geschaffen.“ — „Luther ist nicht „der Gründer der (deutschen) Volksschule“, nicht „der Reformator des Schulwesens“. Stellt man daneben etwa noch aus dem IV. Abschnit die Nr. 49 über „die Geschichtslügen gegen die Jesuiten“, so wird man jeden etwa noch vorhandenen Zweifel über die Schule, wo solch edle Methode gelernt wird, gelöst sehen. Eben darum aber können wir nicht dringend genug die Nothwendigkeit einer genaueren Beachtung dieser Methode betonen.

An die Hipler'sche Broschüre über die christliche Geschichtsauffassung war Ref. ursprünglich mit der Hoffnung herangetreten, hier doch immerhin einem etwas lebendigeren Anstandsgefühl zu begegnen, oder doch wenigstens nicht einem derartigen einfachen Betruge der Leser, wie es sich die „Geschichtslügen“ z. B. mit der Baur'schen Beurtheilung der Magdeburger Centuriatoren erlauben. Aber siehe da! Genau ebenso wie die „Geschichtslügen“ S. 37—41 nur „die folgenden Stellen ausheben“, genau ebenso Hipler S. 78—80 die gleichen Sätze. Ja bereits sein Auszug schliesst mit dem (in den „Geschichtslügen“ — ebenso wie die nachfolgende, durch Gänsefüsschen ausgezeichnete Stelle — wörtlich abgeschriebenen) Satze: „So lautet vernichtend genug die Kritik, welche das hier gewiss nicht parteiische Haupt der Tübinger Schule den Leistungen der Centuriatoren angedeihen lässt.“ Hiernach ist also Hipler sogar umgekehrt das Vorbild der „Geschichtslügen“ gewesen. Nun, uns kann das nicht hindern, die Methode auch seiner Schrift dringend zum Studium zu empfehlen, und ganz besonders zum Vergleich mit den Baur'schen „Epochen“ und den ihrem Stoff nach verwandten bibliographischen Werken von Stäudlin und ter Haar. Bei einem solchen Vergleich werden wohl auch andere Leser auf die wenigstens dem Ref. längst aufgefallene Lücke aufmerksam werden, dass die deutsche Kirchengeschichtschreibung seit dem glänzenden Kabinetsstück Baur's, das aber gerade derjenigen Zeit seiner Wirksamkeit angehört, in der er am tiefsten in die Fesseln der Hegel'schen Schablone

verstrickt war, kein ähnliches zusammenfassendes Werk erhalten hat. In gewissem Sinne mag diese Lücke durch Wegele's reichhaltige Geschichte der Historiographie ausgefüllt werden, zumal wo die kirchengeschichtlichen Werke jedes Zeitalters nur von dem Hintergrund der gleichzeitigen allgemeinen Geschichtsliteratur aus richtig gewürdigt werden können. Aber das Verständniss der Religions- und Kirchengeschichte als solcher beruht daneben doch zugleich auf der vorhergehenden Verständigung über das Wesen und die Macht der Religion überhaupt und obenan des Evangeliums Jesu, und nur eine wirklich positiv „christliche“ Geschichtsauffassung wird sich auf die Länge dem papalen Missbrauch dieses Wortes gewachsen erweisen. Speziell die drei Abtheilungen der Hipler'schen Schrift (die Geschichtsauffassung der h. Schrift und der Kirchenväter, die Geschichtsauffassung des Mittelalters, und die christliche Geschichtsauffassung in der neuern Zeit) bedürften in der That statt einer Uebersicht, welche sich durch Verschweigen der bedeutsamsten geschichtlichen Forschungen charakterisirt, und welcher „christlich“ so viel wie papistisch bedeutet, einmal einer wirklich allseitigen (nicht blos auf die eine oder andere Confession beschränkten) Zusammenfassung der in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Epochen gewonnenen Ergebnisse.

Die genaueren Ausblicke, zu welchen uns diese drei eng zusammengehörigen Werke genöthigt haben, lassen die übrige einschlägige Literatur nur in aller Kürze aufzählen. Wir verzeichnen daher nur einfach die von dem Mainzer Seminarprofessor Brück besorgte 3. Auflage der Vosen'schen Apologetik, welche die [durch das allgemeiner gehaltene Werk über das Christenthum — vgl. Jahrb. I, 194—5 — über die Absicht des Verfassers getäuschten] Leser aus der Vorhalle des Christenthums in das Allerheiligste des Papstcultus einzuführen bestimmt ist. Ebenso erinnern wir mit Bezug auf das Hettinger'sche Werk (dessen II. Band es in der cynischen Schmähung protestantischer Volkszustände mit seinem italienischen Concurrenten Perrone aufnimmt) nur daran, dass der Verfasser — neben dem in unserer gemeinsamen Gymnasialzeit eben nicht durch wissenschaftliche

Leistungen hervorragenden Msgr. Dewaal in Rom — als eine Hauptautorität der Kurie in deutschen Angelegenheiten bekannt ist. — Ausser diesen mehr allgemein gehaltenen Werken müssen aber in der gleichen Rubrik noch einige spezielle Arbeiten zur Geschichte der Papstkirche in Deutschland berücksichtigt werden. Die Reichling'sche Schrift über Ortwin Gratius und der Bossert'sche Aufsatz über Eck füllen gleich sehr eine Lücke aus oder weisen vielmehr beide auf eine noch viel zu wenig beachtete Lücke hin: den Mangel an eingehender Beschäftigung mit den frühesten Gegnern der Reformation. Wir können es hier nur in aller Kürze in Erinnerung rufen, wie das Studium der vortridentinischen katholischen Theologie in der That lange derartig vernachlässigt war, dass es sich psychologisch leicht genug begriff, wie der mit völlig falschen Voraussetzungen an dasselbe herantretende Lämmer durch die bei demselben empfangenen Eindrücke auf den Weg nach Rom geführt wurde. Wer das von Luther ausgebildete dogmatische System als ein infallibles festhalten möchte, mag sich allerdings besser von diesem Studium fernhalten: in der dogmatischen Argumentation ist ihm Eck nicht blos in Leipzig überlegen gewesen. Wer aber in der Reformation noch etwas Anderes kennt, als den ersten hierarchisch-dogmatischen Niederschlag des gewaltigen Gährungsprozesses, kann kaum besser thun, als neben den Persönlichkeiten der Reformatoren auch die ihrer Gegner einmal ganz aus der Nähe ins Auge zu fassen. Die Reformatoren persönlich sind ja schon längst mit besonderer Vorliebe *en negligé* dargestellt worden (und sie gehören in der That zu den Ausnahmsnaturen, deren Grösse kein Kammerdienerklatsch beeinträchtigen kann); warum aber hören wir so wenig Genaues von den Eck und Emser, von den Cochläus und Wimpina, von den Faber und Murner und Salat? Es mag seine guten Gründe gehabt haben, dass die Tischreden dieser Herren uns von ihren Verehrern nicht überliefert worden sind: um so mehr aber muss es hohe Zeit genannt werden, auch ihre Privatexistenz etwas von nahebei zu beleuchten. Von Faber hat ja nun Horawitz eine biographische Darstellung begonnen (vgl. Jahrb. IV, 181); aber dieselbe führt uns vorerst nur

bis zum Bruch mit Zwingli (dessen verletzende Ausfälle gegen Faber am Nachmittag der ersten Zürcher Disputation den Beginn jener „Schuld“ im antiken Sinne involviren dürften, die sich in dem „Schicksalsdrama“ seines Lebens so bitter gerächt hat). Erst von da an aber gewinnt der Einfluss des mit Vorliebe hinter den Coulissen thätigen Mannes, der nicht nur Zwingli, sondern auch Schwenkfeld und Hubmaier mit seinem todtbringenden Hasse verfolgte, seine noch lange nicht hinlänglich ins Auge gefasste Bedeutung. Ebenso hat mit Bezug auf Eck zwar schon Hagen, in seiner Monographie Pirkheimers, dessen unsauberen *Eccius dedolatus* in den Mittelpunkt einer grossen Anzahl ähnlich humaner Humanistenprodukte gestellt. Wie viel aber speciell für die Eck-Biographie (die sich bisher nicht einmal einer solchen „Rettung“ erfreute, wie sie selbst Tezel durch Gröne erhalten) noch zu thun, zeigt gerade die hübsche Studie von Bossert, der hoffentlich auch hier die bereits betretenen Pfade weiter verfolgen wird. Ganz besonders aber sind wir dem Schüler des Herrn von Hertling für seine „Ehrenrettung“ des Ortwin Gratius aufrichtig verbunden. Reichling hat es allerdings nicht beachtet, dass die Karrikatur der *epistolae obscurorum virorum* (deren an „Magister Ortwin Gratius aus Deventer, Professor der schönen Wissenschaften in Köln“ gerichtete Ergüsse gerade im Vorjahre auch eine deutsche Uebersetzung gefunden haben) nicht die Darstellung der protestantischen Geschichtsforschung ist. Wie schon der alte biedere Schröckh den Gratius persönlich (Bd. XXXIII, S. 67) rehabilitirte, so hat noch neuerdings wieder Karl Krafft in der nachdrücklichsten Weise den ernsten Sinn der Kölner Scholastiker gegenüber den faulen Witzen ihrer Gegner hervorgehoben. In vollem Gegensatz zu solcher Erfüllung der historischen Gerechtigkeitspflicht kommt dann freilich eine Ehrenrettung wie die von Reichling den Maassnahmen eines Ludwig XIV. und dem Verfahren der Indexcongregation nicht minder zugute, als seinem Helden (vgl. S. 54. 55). Aber wir freuen uns nichtsdestoweniger aufrichtig darüber, dass er den von Gratius in seinem späteren Leben verfassten und schon in der I. Ausgabe des Index von 1564

verbotenen *fasciculus rerum expediendarum ac fugiendarum* (diese prächtige Sammlung der Reformforderungen des 15. Jahrhunderts) neu in Erinnerung gebracht hat. Wer das 4. Kap. seines Buchs S. 77ff. verfolgt, wird in Zukunft nicht mehr zweifelhaft sein, dass auch dieser Mann im Grunde — — zu den *testes veritatis* zu zählen sein dürfte, die einen ganz andern Katholizismus im Auge hatten, als den des päpstlichen Infallibilismus. — Auch das Schneider'sche Werk über die Domkapitel hat seine Hauptbedeutung darin, dass es abermals den Gegensatz zwischen dem national unabhängigen Katholizismus früherer Zeiten und dem jetzigen Papalsystem in Erinnerung ruft. — Die Zeit, von der an auch die Domkapitel ihre alte Bedeutung verloren (obgleich noch das Kölner und das Konstanzer Kapitel in Spiegel's und Wessenberg's Zeiten die frühere Tradition zu wahren verstanden) ist von Mejer quellenmässig gezeichnet. Es gereicht dem Ref. zu besonderer Freude, hier die endliche Vollendung des in seiner „Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert" vielfach benutzten und in seinem hohen Verdienste anerkannten Werkes anzeigen zu dürfen. — Die seit der schweren Niederlage der Staaten im Kulturkampf entstandene Lage endlich ist in den zuletzt angeführten Broschüren gezeichnet, deren Inhalt allerdings wohl eine genauere Beachtung verdiente, als denselben hier zu Theil werden kann.

II. Die inneren Gegensätze innerhalb des Katholizismus.

a. Morgenländischer und abendländischer Katholizismus (vgl. die Literatur sub C, I, a: Jahresbericht S. 269/270).

Jede den Gesammtkreis des Katholizismus umfassende Uebersicht über den innerkatholischen Entwickelungsgang wird nicht sowohl von dem die Idee des Katholizismus im altkirchlichen Sinne vernichtenden Papalismus auszugehen haben, als vielmehr von der geschichtlichen „Mutterkirche", der morgenländischkatholischen. Allerdings hat das restaurirte Papstthum des 19. Jahrhunderts nicht die geringsten seiner Triumphe vermöge der klugen Benutzung der Orient-

krise erreicht: die Lage der von dem ökumenischen Patriarchat losgelösten „autokephalen" Kirchen von Serbien, Rumänien, Bulgarien, Griechenland und mehr noch die der Patriarchalkirche von Konstantinopel selber — der konsequent vordringenden römischen Weltmacht gegenüber — erinnert auffällig an die Art, wie die einzelnen Staaten der Diadochen dem alten Rom unterlagen. Auch die Nachrichten, welche über die inneren Zustände dieser Kirchen in die europäische Presse gelangen, sind fast ausnahmslos in papalem Interesse gefärbt. Es gilt dies nicht nur von den Correspondenzen der Lyoner Missions Catholiques und den über Wien kommenden Nachrichten der politischen Blätter, sondern auch von den im Interesse der päpstlichen Mission und ihrer „Union" herausgegebenen Sammlungen älterer Quellen.

Wir verzeichnen daher zuerst die diesem Zwecke dienenden Sammelwerke. Obenan unter denselben steht das Calendarium des Innsbrucker Nilles, welches die Symbole der Orientkirchen in den Ländern der Stefanskrone nach jesuitischen Urkunden beleuchtet, und von welchem jetzt der III. Band vorliegt. Daran schliesst sich die Sammlung der türkischen Firmans zu Gunsten der Franziskaner in Bosnien und der Herzegowina, wo die österreichische Occupation kirchengeschichtlich auf die systematisch durchgeführte Zurückdrängung der papstfreien Kirche hinauskommt, der die grosse Majorität der Bevölkerung angehört. Aber auch das französische Tableau über die unirten und nichtunirten Kirchen gehört in den gleichen Zusammenhang, und sogar die auf den äussersten Osten bezüglichen Briefe an den Jesuitenpater E. S. weisen auch dort den gleichen, von Land zu Land vordringenden und überall jeden günstigen Augenblick benutzenden, papalen Eroberungszug auf.

Auch die Mehrzahl der in die Oeffentlichkeit gelangenden Werke aus den „unirten" Kirchen selber ist jedoch in gleichem Geiste gehalten. So alsbald die Likowsky'sche Geschichte der ruthenischen Kirche, in der deutschen Uebersetzung dem Konvertiten Laemmer gewidmet. Nur, dass der Tendenz des Verfassers zum Trotz die über den wirklichen

Hergang bei jener Zwangsunion mitgetheilten Thatsachen die traurige Leidensgeschichte der durch die Bestechung der kirchlichen Würdenträger an Rom verkauften Ruthenen in einem etwas andern Lichte erscheinen lassen. (Vgl. m. Ref. DLZ. 1885, 44.) Daneben dürfen wir aber bereits auch leise Anfänge dafür verzeichnen, dass die Vertheidiger der altkirchlichen Unabhängigkeit doch auch hier allmählich zu Worte kommen. Die von der klerikalen Tendenz innerhalb der österreichischen Regierungskreise auf alle Weise begünstigte jesuitische Propaganda ist nämlich nachgerade mit solchem Uebermuth vorgegangen, dass sogar die bis dahin durch den langjährigen Terrorismus völlig eingeschüchterten Unirten ihre Klagen vor die Oeffentlichkeit zu bringen beginnen. Allerdings ist der kirchliche Staatsstreich in Serbien, wo mit einem selbst im Orient ungewöhnlichen Cynismus der pflichttreue Episkopat kurzer Hand abgesetzt und durch willfährige Kreaturen ersetzt wurde, nicht einmal während des serbisch-bulgarischen Krieges, dessen tiefer liegende Ursachen doch aufs Engste mit diesem Staatsstreich zusammenhingen, in Erinnerung gerufen. Ebenso blieben die zahlreichen Gewaltthaten, welche schliesslich richtig zur „Pensionirung" des der Union widerstrebenden Metropoliten Bosniens führten, immer noch so gut wie völlig unberücksichtigt. Dafür darf aber heute doch wenigstens schon auf zwei quellenmässige Schriften von hervorragender Bedeutung hingewiesen werden, die beide den Umtrieben der Jesuiten in Galizien und der Bukowina ihren Ursprung verdanken: die von Iwanowicz über den Basilianerorden, dessen wichtigstes Kloster Dobromil die Jünger Loyola's nach ihrem alten Lieblingsgebrauch annektirten, und die von dem Erzbischof der Bukowina persönlich ausgehende „Apologie" der orthodoxen Kirche der Bukowina. Alle diejenigen, welche überhaupt von der verwirrten kirchlichen Lage „Halbasiens" ein richtiges Bild gewinnen wollen, können nirgends besser als bei diesen kleinen, aber streng geschichtlich gehaltenen Werken einsetzen. — Der durch alle einzelnen Orientkirchen hindurchgehende Kampf zwischen ihrer altkirchlichen Tradition und der römischen Neuerung bildet weiter aber auch den Hintergrund

mehrerer anderer, theils in der Revue de l'église grecque-unie, theils selbständig erschienenen Arbeiten, die (natürlich alle in papalem Interesse) das griechische Kirchenjahr, sowie den griechischen Ritus und die Beziehungen Roms zu Polen und Russland behandeln. Ebenso fällt auch die in HIG. erschienene Arbeit Gottlob's über eine ältere Kirchenvisitation in den lateinischen Gemeinden in der Türkei unter den gleichen Gesichtspunkt. — Das kirchliche Ideal des morgenländischen Katholizismus dagegen, in welchem alle die äusserlich auseinandergerissenen Theile desselben innerlich geeinigt sind, lässt sich am klarsten aus den „Sechs Briefen“ entnehmen, die zugleich die Anschauungen des obersten Leiters der russischen Kirche, des Oberprokureurs Pobedonoszew getreu wiedergeben. Vieles darin ist in der That ernster Beachtung werth und entspricht im Grunde wieder der idealkatholischen Ergänzung des protestantischen Prinzips, die sich je länger je mehr als unabweisbare Zukunftsaufgabe herausstellt. Schade nur, dass die schmachvolle Vergewaltigung der lutherischen Kirche in den baltischen Provinzen durch die Organe desselben Herrn Pobedonoszew zu dieser schönen Irenik wie die Faust aufs Auge passt. — Noch bedeutenderes Aufsehen als jene sechs Briefe hat die Schrift von L. Tolstoi hervorgerufen, in der wir allerdings nicht irgendwelche kirchenregimentlichen Grundsätze, wohl aber das Glaubensbekenntniss eines unabhängigen Denkers finden (vgl. über den Verf. den Aufsatz des Grafen de Vogué, Les écrivains Russes contemporains: Le comte L. T., Revue des deux mondes 15 Juli 1884). Das Hauptinteresse liegt dabei übrigens nicht in dem Lösungsversuch zwischen den Differenzen der modernen Weltanschauung und des ererbten Glaubens, sondern darin, dass wir hier die gleichen innern Konflikte, welche die Kulturvölker des Abendlandes erfüllen, in dem früher gegen dieselben hermetisch abgeschlossenen Osten verfolgen können. — Mit den genannten dem russischen Katholizismus entsprossenen Schriften verbinden sich sodann noch einige Schilderungen der kirchlichen Zustände der heute zwischen Russland und Oesterreich getheilten Kirchen aus anderer Feder: von Gerbel-Erlach über die russische Kirche, von Bidermann

über die griechischen Katholiken in Oesterreich (neben welchen zugleich noch an die J. B. IV, 56 treffend charakterisirten Aufsätze über Lateiner und Orthodoxe in Palästina erinnert werden möge). Ein eigentliches Prachtwerk (dem Ref. leider unzugänglich geblieben) über die trotz ihrer vielhundertjährigen Leidensgeschichte mit der grössten Zähigkeit an ihrem Glauben festhaltende koptische Kirche hat der Engländer Butler geliefert, während die päpstlichen Zukunftspläne auch in Bezug auf die Kopten den Hintergrund der französischen Charakteristik derselben bilden.

An den Schluss dieser Abtheilung stellen wir wenigstens noch die Titel einiger in jüngster Zeit erschienenen griechischen Werke, welche dem wissenschaftlichen und religiösen Geist der von Papst und Sultan in Cie. misshandelten Märtyrerkirche ein rühmliches Zeugniss ausstellen. Wer die schwierigen Verhältnisse kennt, unter welchen sowohl die Kirche von Hellas als die in der Türkei um ihre Existenz ringt, kann nur mit eigentlicher Bewunderung die Leistungen verfolgen, welche — eine schöne Frucht der deutschen Universitätsstudien ihrer Verfasser — sowohl in Athen wie in Konstantinopel von Jahr zu Jahr reichlicher aufspriessen. Da ein näheres Eintreten auf den Inhalt der einzelnen Werke an diesem Ort ausgeschlossen ist, so sei hier nur (im Anschluss an die Referate über die Werke von Diomedes Kyriakos, Pr. K.-Ztg. 1885 Nr. 35. 36 und von Manuel Gideon a. gl. O. Nr. 48) der dem Ref. neu zugegangenen Werke von Philaret Waphidis und Ignatios Moschakis gedacht. Der Erstgenannte, als Archimandrit in Konstantinopel thätig, hat gerade wie sein athenischer College Kyriakos das Gesammtgebiet der K.G. — in ähnlichem Geiste wie dieser, hier und da jedoch mit noch eindringlicherem Quellenstudium — zu behandeln unternommen; der noch ausstehende III. Band wird bis Ende n. J. erscheinen. Die Werke Gideon's verhalten sich zu den seinigen wie Spezialmonographieen zur Universalgeschichte. Ein ähnliches Verhältniss besteht in Athen zwischen den umfassenden Forschungen von Kyriakos (vgl. a. a. O. das Verzeichniss seiner älteren Werke) und denen von Moschakis. Mit besonderer Freude sehen wir in der

zuletzt erschienenen Schrift dieses letzteren ebenfalls die Erklärung des Evangeliums in den Mittelpunkt der Studien gestellt, während seine gesammelten kirchlichen Aufsätze auch in dogmatischer Beziehung den selbständigen Denker aufweisen, und unter seinen älteren Schriften besonders die Uebersetzung von Joh. Huber's „Philosophie der Kirchenväter" Beachtung verdient.

b. Die nachtridentinischen Reformbestrebungen im abendländischen Katholizismus (vgl. die Liter. sub C, I, b: Jahresb. S. 270/1)

Bei der herkömmlichen (im Gegensatz zu den grossen Fortschritten des 18. Jahrhundert gerade seit der allseitigen kirchlichen Restauration des 19. Jahrhunderts wieder herrschend gewordenen) konfessionalistischen Behandlung der Reformationszeit kommen naturgemäss diejenigen Richtungen am schlechtesten weg, deren Ideale in keiner der neuen Kirchenbildungen Raum fanden. Aehnliche Ungunst wie die mit Gewalt niedergeworfene radikalreformatorische Strömung hat daher auch die innerkatholische Reformrichtung erfahren, welche noch auf den Reichstagen von Worms und Nürnberg und ebenso im Kreise der altgläubigen schweizerischen Kantone bis zur Badener Disputation den Ton angegeben hatte, durch den Austritt ihrer den Reformationskirchen sich anschliessenden Genossen aber aus der grossen Majorität zur kleinen Minorität wurde und mehr und mehr der (durch den Jesuitenorden, die Einführung von Inquisition und Index, sowie den Verlauf des Tridenter Concils zu einer viel höheren Machtstellung wie im katholischen Mittelalter gelangten) papalen Richtung erlag. Vom politischen Standpunkte aus wird nun freilich stets derjenige, der den Erfolg für sich hat, auch das Recht für sich zu haben scheinen, und von diesem Standpunkte aus wird daher auch jene innerkatholische Reformation, obgleich ihre Forderungen nicht nur durch einen Georg von Sachsen, sondern sogar durch König Ferdinand und die bayrischen Herzöge, nicht nur durch den erasmischen Gelehrtenkreis, sondern auch einen Staatsmann wie Heresbach vertreten wurden, von vorneherein als ein todtgeborenes Kind angesehen. Dem gegen-

über hat sich jedoch die religiöse Betrachtungsweise, welche zwischen der äusserlichen Gestaltung des Kirchenthums und den Gedanken des Evangeliums zu unterscheiden weiss, schon seit Gottfried Arnold mit einer gewissen Vorliebe den Erscheinungen zuzuwenden begonnen, welche ihrem Herrn auf dem Kreuzeswege nachfolgten. Nichts desto weniger gehört es aber immer noch zu den Zukunftsaufgaben, dass — gleich dem Martyrium der Anabaptisten — auch die zwischen dem Papalismus der vortridentinisch-katholischen Kirche einer-, dem Neubyzantinismus der protestantischen Staatskirchen andererseits wie zwischen Hammer und Ambos zerriebene idealkatholische Richtung aus sich selbst heraus beurtheilt werde. Um so freudiger sind daher alle diejenigen Ansätze zu begrüssen, welche auch hier (von jeder Art kirchlichen Infallibilismus gleich frei) ein wirkliches geschichtliches Urtheil begründen. Dies der Grund, dass wir (obgleich oft genug die Artikel der umgestalteten R.E. weniger die Fort- als die Rückschritte der letzten Jahrzehnte abspiegeln) den Kawerau'schen Artikel über Witzel besonders herausheben zu sollen glauben. Denn gerade die bisherige Behandlung Witzel's, den Raess unter den ersten seiner Konvertiten aufzählt, während Neander ihm um seiner Bekämpfung der Rechtfertigungsformel willen Glaubensmangel vorzuwerfen geneigt ist, ist wieder der deutlichste Beleg für die eben aufgewiesene Einseitigkeit. Erst die Jugendarbeit Kampschulte's hat das, was Witzel und seine Genossen eigentlich wollten, wieder ans Licht gezogen, und seither ist sein reicher handschriftlicher Nachlass in München wenigstens von der deutschnationalen Richtung innerhalb der katholischen Theologie mannigfach sporadisch benutzt worden. Aber Kawerau ist doch der Erste, welcher der in keiner der offiziellen Kirchen aufgehenden Witzel'schen Richtung als solcher den ihr gebührenden Platz anwies. Was in dieser Beziehung von ihm bereits im Briefwechsel des Jonas angebahnt wurde (vgl. besonders die treffende Bemerkung über den Streit zwischen Jonas und Witzel in der Einleitung zum II. Band, S. XXXIX), davon ist in dem Artikel der R.E. das Facit gezogen. — Neben den vielgenannten Kon-

troversisten dürfen wir zugleich einen echten Ireniker stellen, dessen Einfluss gerade in der Frühlingszeit der Reformation ein viel bedeutenderer war, als der Nachwelt in Erinnerung blieb. Bereits vor einigen Jahren hatte der gelehrte Niederländer Dr. Sepp auf die Bedeutung des (noch durch Erasmus in dessen guter Zeit angeregten) Henkelius hingewiesen, der als Hofprediger der Königin Maria, der Schwester Karl's V. und Ferdinand's I., von Ungarn aus auch nach Oesterreich hinüberwirkte (vgl. den Aufsatz „die Bibliothek einer Königin", Bibliogr. Mededeelingen, 1883, S. 124 ff). Jetzt verbindet sich mit dem Ergebnisss seiner Forschungen (leider ohne dass dieselben dem neuen Biographen bekannt geworden wären) die auf magyarischen Quellen beruhende Studie von Bauch. Wir lernen daraus in dem nachmals nach Schlesien übergesiedelten (und dort durch seinen von ihm erzogenen Neffen das später gräflich gewordene Geschlecht begründenden) Kanonikus († 1539) einen der Männer kennen, die von jeder der streitenden Parteien umworben werden, ohne dass sie ihre Selbständigkeit aufgeben. Speciell die beiden 1534/5 erschienenen Schriften Henkel's (von denen nur die zweite völlig erhalten zu sein scheint, neben denen übrigens auch noch mehrere andere von ihm im MS. hinterlassen waren) lassen seinen von allem Confessionalismus freiem und die Fragen der Streittheologie prinzipiell bei Seite lassenden, rein auf die wirkliche Erbauung des Volkes bedachten evangelisch-katholischen Standpunkt ins hellste Licht treten. Aber wie viele seiner Gesinnungsgenossen (und zwar gleich sehr in den verschiedenen Kirchen) sind noch völlig verschollen! Und doch muss das, was in Maurenbrecher's bekanntem Werke im Anschluss an den bis zum Regensburger Colloquium im katholischen Lager selbst hergebrachten Ausdruck als „katholische Reformation" neben die protestantische gestellt ist, uns zugleich das unentbehrliche erste Glied in die Hand geben von der von da an, allen papalen Gewaltmassregeln zum Trotz, immer wieder neu aufgenommenen Kette der späteren ähnlichen Bestrebungen. — Auch die Literatur des Vorjahres hat nun wieder eine ganze Reihe derselben einer erneuten Behandlung unterzogen. Obenan steht auch jetzt wieder Sarpi, der, wie

Scaduto's tüchtiges Buch im Einzelnen darthut, seinem kleinen Vaterlande, gegenüber dem päpstlichen Interdikt von 1606/7, einen ähnlichen Sieg über die Kurie verschaffte, wie Wessenberg während jenes Jahrzehnts, in welchem er trotz der römischen Verwerfung ruhig seines Amtes als Bisthumsverweser waltete, bevor ein Thronwechsel in Karlsruhe auch ihn seiner Stellung beraubte. — Wie Sarpi's Gedanken in der Staatsidee Italiens zur Geltung gekommen sind, so erfreut sich die Hauptstadt des geeinigten Königreichs bereits eines Denkmals des hochsinnigen Freidenkers Giordano Bruno, und auch das ist wohl ein Zeichen der Zeit, dass seit der trefflichen Biographie Brunnhofer's (1882) noch Jahr um Jahr neue Arbeiten erscheinen, wie die von Marc-Monnier (ziemlich die letzte aus seiner geistvollen Feder) und von Desdouits (welch letztere nur freilich den eigenthümlichen Versuch macht, durch Bestreitung der Echtheit des Briefes von Schopp an Rittershausen über die Hinrichtung G. B.'s, der bisher allgemein angenommenen Tradition über dieselbe den Boden zu entziehen). — Ganz besonderes Interesse aber sehen wir auch diesmal dem unsterblichen Pascal und zumal seinen Provincialbriefen zugewendet. Obgleich an Ausgaben dieser letzteren kein Mangel herrscht, so darf doch die in der Garnier'schen Sammlung der Meisterwerke der französischen Literatur erschienene prächtige kritische Ausgabe von Derome auf's Wärmste begrüsst werden. Wohl liegt uns erst der I. Band, zehn Briefe umfassend, vor; aber derselbe ist zugleich mit einer wichtigen Einleitung von 214 Seiten versehen, die u. a. den wechselvollen Einfluss von Pascal's Werken auf die französische Literatur im Einzelnen darthut (nur dass wir in den bibliographischen Angaben mit Bedauern die einschlägigen deutschen Werke vermissen). Ausserdem hat der 1., 4. und 13. Brief noch eine commentirte Doppelausgabe von Havet und Michel gefunden. Die Schrift von Nourisson zeichnet den frommen Denker als Naturforscher nnd Philosoph. In dem III. Band von Deschanel's Werk über die Klassiker der Romantik wird er mit Rochefoucauld und Bossuet in Parallele gestellt. Dazu tritt aber weiter noch die dänische

Quellenstudie von Sundby, von der auch eine deutsche Uebersetzung zuerst stückweise, dann vollständig erschien, sowie die englische Bearbeitung von Moncrieff. — Auch manche der späteren Vertreter der katholischen Reformation haben wieder eine erneute Würdigung gefunden. Derselbe Scaduto, dem wir die Studie über Sarpi verdanken, hat unter ähnlichem Titel auch die leopoldinischen Reformen in Toscana eingehend gezeichnet. Maggiolo hat seiner älterrn zeitschriftlichen Studie über den charaktervollen Bischof Grégoire eine selbständige Schrift folgen lassen. Der fleissige Kompilator K. Werner hat sich weder durch seine eigene Unterwerfung unter das vatikanische Dogma, noch dadurch, dass die Werke Rosmini's gleich denen Günther's auf dem Index stehen (vgl. Reusch, II, 1139/45), abhalten lassen „dem Philosophen Rosmini und seiner Schule" ein ausführliches Werk zu widmen, von welchem der I. Band schon 1884 erschien. — Mit gleicher Freude, wie die (J. B. IV. 219 nach Verdienst gewürdigte) treffliche Geschichte der Freiburger Fakultät von König dürfen wir ferner die Kihn'sche Würzburger Rectoratsrede über Möhler begrüssen. Finden wir hier doch sogar (während bereits die gesammelte Ausgabe von Möhler's kleinen Schriften das prächtige Glückwunschschreiben zu Planck's Jubiläum mit Stillschweigen übergangen hatte) noch der schönen Briefe Möhler's über seine Studien unter Planck und Neander gedacht. Um so weniger lässt sich freilich die Frage abweisen, wie lange noch derartige Vertreter des alten Idealismus (der allerdings gerade in Würzburg nicht nur in Franz Berg, sondern auch in seinem Biographen Schwab energische Wortführer gehabt hat, seither aber der Hergenröther-Hettinger'schen Reaktion völlig weichen musste) seit dem Vatikanum überhaupt werden zu Worte kommen können? Wie heute die Dinge liegen, muthet es beinahe schon wie eine Reminiscenz aus alten Tagen an, dass der Ausdruck „christkatholisch", wie ihn die Verlagsartikel des Laupp'schen Verlages früher mit Vorliebe trugen, in dem Fritz'schen Katechismus noch nicht eliminirt ist. Doch ist ja andererseits die Opposition gegen den antigermanischen Romanismus immer noch viel

weiter verbreitet, als man unter dem Lärm des Kulturkampfes, der auch die nationalen Katholiken einstweilen mit den ultramontanen vereinigte, geglaubt hat. Ein deutlicheres Symptom dafür als die aus dem Nachlass des durch seine Opposition gegen die Ereignisse des Jahres 1866 bekannten Grafen Klemens Westphalen herausgegebene (freilich schon bald wieder dem Buchhandel entzogene) Schrift ist nicht leicht denkbar. Ebenso lassen die lebendig geschriebenen Erinnerungen Hansjakob's nicht nur in seiner Studienzeit noch die milde Frömmigkeit Wessenberg's als die in den besten Theilen des Klerus herrschende Richtung erkennen, sondern auch deren Nachwirkung in der katholischen Bevölkerung selbst. Der hochbegabte westphälische Dichter Joseph Pape endlich, dessen eigene Dichtungen gleich denen von Oscar von Redwitz das deutsch-nationale Element mit immer steigender Wärme betonen (vgl. über die seinem „Lied von der Welt Zeiten“ zu Grunde liegende Geschichtsphilosophie den Anhang zu m. Schrift über das Naturbild in den Reden Jesu S. 60/65), hat daneben den beachtenswerthen (leider von dem protest. Konfessionalismus wenig freundlich aufgenommenen) Versuch gemacht, das Kirchenlied der verschiedenen Kirchen zu einem gemeinsamen Mahlschatz für Schule und Haus zu machen.

c. Der Altkatholizismus (Vgl. die Literatur sub C, I, c: S. 271/2.)

Mehr als bei irgend einer neueren Literaturgattung müssten wir eigentlich bei der altkatholischen Literatur etwas weiter ausholen können, da auf protestantischem Boden das Verständniss dieser nur aus dem katholischen Ideal heraus zu verstehenden Bewegung noch fast Alles zu wünschen übrig lässt, während die päpstliche Politik die Gefährlichkeit dieses Gegners zwar um so richtiger würdigt, eben darum aber ihre herkömmliche Bekämpfungsmethode mit besonderer Energie und nicht geringerem Glück gegen denselben anwendet. Die auf politischem Gebiet durch die grossartigsten Erfolge bewährte Politik des *do ut des* hat ja in in ihrer Anwendung auf die kirchlichen Fragen nicht nur die unvermeidliche Folge, dass die Stimmen der klerikalen

Phalanx für stets neue Konzessionen an die päpstliche Hierarchie erkauft werden, sondern wir sehen zudem auch das (für die politischen Berechnungen weder durch seine Zahl, noch durch seine sociale Machtsstellung in Betracht kommende, sondern nur durch seine stille Glaubenskraft bedeutsame) Häuflein der Altkatholiken mit Vorliebe als Kompensationsobjekt gewählt: wie in der Schweiz in der schmählichen Behandlung des Rekurses der Luzerner Altkatholiken durch die politischen Parteien, so in Bayern bei der Untergrabung der wackeren Gemeinde Mering durch die staatlichen Organe, in Baden bei der dem sogenannten Friedensbischof Orbin als Erstlingsgabe versprochenen Auslieferung einer Reihe von dem altkatholischen Kultus dienenden Kirchen, in Preussen schliesslich sogar bei der Preisgebung der durch Namen wie Reusch und Langen zur Genüge in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung gekennzeichneten Bonner Fakultät. Allerdings ist diese ganze Taktik nur die weitere Fortsetzung der seit den hermesianischen Wirren oder eigentlich schon seit dem Siege von Niebuhr's Vorschlägen beliebten Berliner Kirchenpolitik. Um so bewunderungswürdiger aber steht der Glaubensmuth einer solch „kleinen Heerde“ in der Kirchengeschichte da, und um so unverkennbarer erweist sie sich als die legitime Erbin aller jener seit der Reformationszeit immer neu aufgenommenen innerkatholischen Reformbestrebungen, deren unausrottbare Nachwirkungen auf die Folgezeit uns die Literatur des vorigen Abschnittes gezeigt hat. J. B. IV,261 ist die letztjährige altkatholische Literatur mit völlig heterogenen protestantischen Litteraturprodukten zusammengestellt (Sekten, Separation, Richtungen innerhalb des Protestantismus). Indem wir der seither erschienenen Zeit- und Streitschriften hier in dem Zusammenhang mit den älteren katholischen Vorläufern gedenken, darf nur freilich neben diesen kleineren Veröffentlichungen kirchenpolitischer Art der umfassenden strenggelehrten Literatur nicht vergessen werden, welche die Wissenschaft Jahr um Jahr den Genossen dieser kleinen Gemeinschaft dankt, und von denen wir hier nur (ganz abgesehen von allem, was wir nach wie vor den Döllinger, Reinkens, Friedrich, Cornelius, Druffel,

Stieve, Lossen, Woker u. A. als Historikern, den Knoodt, Weber, Michelis auf philosophischem, der Schulte'schen Schule auf kanonistischem Gebiet danken) an die gerade im Vorjahre erschienenen Fortsetzungen der Werke von Reusch über die Geschichte des Index und von Langen über die Geschichte der römischen Kirche erinnern. Ebenso müssten für einen auch nur einigermassen vollständigen Rundblick die verhältnissmässig zahlreichen zeitschriftlichen Organe (der „deutsche Merkur“ in München, der „altkatholische Bote“ in Heidelberg, das Michelis'sche Sonntagsblatt in Freiburg, die Mittheilungen aus der Kempener Gemeinde, sowie in der Schweiz der „Katholik“ und in Holland De Oud-Katholiek) nicht minder in Betracht gezogen werden, als die musterhaft redigirten Gesang- und Gebetbücher (von Bischof Herzog, Pfarrer Bauer, Pfarrer Thürlings) und das grosse Gebiet der Erbauungsliteratur, das wiederum nur von demjenigen in seiner vollen Bedeutung gewürdigt werden kann, welcher die in den letzten Jahrzehnten an die Stelle der trefflichen älteren Erbauungsbücher getretenen Produkte des neujesuitischen Fetischismus von nahebei kennt. An dieser Stelle ist aber wieder nur ein kurzes Verzeichniss der neuesten Separaterscheinungen am Platze. Wenn Ref. dabei den Bericht über den Altkatholikenkongress in Krefeld, dem er selber anwohnen durfte, in die erste Reihe stellt, so geschieht das besonders deshalb, weil diese Kongressverhandlungen neben den officiellen Beschlüssen der Synoden die wichtigste Quelle für das innere Leben der ihrem grossen Zukunftsideale unwandelbar treuen Gemeinschaft bilden. An die Kongressverhandlungen schliessen sich zunächst die Hirtenbriefe der beiden Bischöfe, welche den altkirchlichen Sinn des Bisthums wieder zu Ehren gebracht haben. Während die von Bischof Reinkens gewöhnlich ausser dem amtlichen Kirchenblatt noch im deutschen Merkur veröffentlicht werden, sind die von Bischof Herzog (welcher ausserdem im Vorjahre auch seine Rektoratsrede an der Berner Universität in bedeutend erweiterter Gestalt, als eine in der That hochbedeutsame geschichtliche Studie, herausgab) herkömmlicher Weise auch in separaten Ausgaben erschienen. Ausser dem oben angeführten

diesjährigen Hirtenbrief seien wenigstens noch die der beiden vorangegangenen Jahre „Ueber Gleichgiltigkeit in Sachen der Religion“ und „Womöglich, so viel an euch liegt, haltet Frieden mit allen Menschen“ erwähnt, zugleich aber der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass der nächste Jahresbericht die zu dem zehnjährigen Amtsjubiläum des Bischofs beabsichtigte Sammlung dieser mustergiltigen Kasualreden berücksichtigen dürfte. Auf den diesmaligen Hirtenbrief bezieht sich zugleich die interessante kleine Kontroversschrift von Michelis, der den Herzog'schen Ausführungen gegenüber seine hochideale, aber mit der Wirklichkeit schwer vereinbare Auffassung des Primates aufrecht erhält. Dem gleichen (ausserdem in seiner philosophischen Arbeit unermüdlich fortfahrenden) Verfasser verdanken wir zugleich den Bericht über das zehnjährige Stiftungsfest der Freiburger Gemeinde. Eine ausführlichere Darstellung von ungewöhnlichem geschichtlichen Werth hat daneben die Neisser Gemeinde gefunden. Nach wie vor ragt jedoch der Heidelberger Pfarrer Dr. theol. Rieks (der ausser der Redaction seines altkatholischen Boten u. a. auch eine biblische Geschichte und eine Kirchengeschichte herausgab, deren Gediegenheit vielseitige Anerkennung gefunden hat) durch seine literarische Thätigkeit besonders hervor. Wir verzeichnen diesmal von ihm die neue Ausgabe seines Katechismus und den berühmt gewordenen Vortrag „Ueber Heuchelei und Hetzerei der Ultramontanen“, welcher den schmachvollen Verleumdungen, in welchen sich Letztere gegenüber der wehrlosen kleinen Gemeinschaft gefallen, einmal die moralischen Zustände der papalen Hierarchie, wie sie in Wirklichkeit sind, gegenübergestellt hat. Dabei konnte dann freilich nicht unerwähnt bleiben, dass der Freiburger Erzbischof Orbin, dessen gleichzeitig erschienener Hirtenbrief wieder einmal die Ehen der evangelischen Christen in einer allerdings nicht mehr ungewöhnlichen Weise beschimpfte, selber die Alimentationskosten für ein uneheliches Kind zu bezahlen hatte. Darauf dann ein furchtbarer Sturm in der badischen und ausserbadischen Presse — freilich nicht gegen den schuldigen Kirchenfürsten, wohl aber gegen den Mann, der es gewagt hatte, die Thatsache aufzudecken. — Wer die

im päpstlichen Lager den Altkatholiken und ihren evangelischen Freunden gegenüber waltende Stimmung noch etwas näher kennen lernen will, dem seien die „Variationen" des pseudonymen Ernst Sturm seitens des Ref. um so angelegentlicher empfohlen, als der darin sich austobende Zorn sich nicht zum kleinsten Theil gegen ihn persönlich wendet. Nicht im pathologischen Interesse dagegen, sondern um ihres hervorragenden wissenschaftlichen Gehaltes willen — als eine hochbedeutsame Befruchtung der Symbolik, die durch die allseitige Benutzung dieses Werkes ein- für allemal aus dem ausgefahrenen konfessionalistischen Geleise herausgehoben werden dürfte — sei die, von dem deutschen Herausgeber noch vielfach ergänzte Schrift von Littledale der besonderen Beachtung aller auf diesem Felde Thätigen empfohlen. Wie bedeutsam endlich die (an die deutsche, schweizerische und holländische Kirchenbildung sich anschliessende und zugleich durch die thatkräftige Sympathie der englisch- und amerikanisch-bischöflichen Kirche gestützte) katholische Reform in Italien fortschreitet, beweist besonders die seit Campello's Austritt aus der Papst-Kirche sich langsam aber stetig mehrende Gemeinde in Rom, in welcher Bischof Herzog bereits vor mehreren Jahren die erste Firmung vollzog. Sowohl ihre Liturgie als die geschichtliche Darstellung von Cicchitti sind recht geeignet, auch in diesem jüngsten Zweige die nimmer versiegende Triebkraft des Baumes erkennen zu lassen, der bereits in den Tagen Arnold's von Brescia in Rom selbst reife Früchte getragen.

III. Die innerprotestantische Entwickelung.

a. Anabaptismus, Unitarismus, Arminianismus.

(Vgl. die Literatur sub C, II. a: S. 272.)

Unter der diesjährigen Literatur über die verschiedenen Phasen der Täuferbewegung hebt sich (wenn wir von den Kapp. 16—20 des Keller'schen Werkes absehen) vor allem die deutsche Biographie Melchior Hofmann's von zur Linden hervor, welcher die gleichfalls von Teyler's Gesellschaft gekrönte holländische Darstellung von Leendertz schon

einige Jahre früher vorangegangen war. Die auch nach der Preisvertheilung fortgesetzten umfassenden Studien des Verfassers haben ihm ein abschliesendes Werk über den hochbegabten und charaktervollen Schwärmer ermöglicht, den er in den verschiedenen Abschnitten seines Buches zuerst als „Agitator für die Reformation Luthers“ in Livland, Schweden und Holstein, sodann „unter den Zwinglianern“ in Ostfriesland und Strassburg, schliesslich aber als „Haupt einer enthusiastischen Täuferpartei“ auf allen seinen Wanderungen und Wandelungen verfolgt. Allerdings gehörte es bereits wieder zu den vielen Verdiensten von Cornelius, dass er sowohl die persönliche und die literarische Thätigkeit Hofmann's als die den Wassenbergern und dem Münsterischen Aufruhr vorhergehende Periode der Täuferbewegung in den rechten Verband mit dem Vor- und Nachher gestellt hat. Seitdem wir aber in den letzten Jahrzehnten nicht nur die ganze Reihe von Monographieen über die andern Sektenhäupter erhielten, sondern mehr und mehr auch den genaueren Einblick gewannen sowohl in die einander ablösenden älteren Phasen (der Wittenberger und Züricher Opposition, des geistvollen Denck, des unruhigen Hubmaier, und vor allem des mährisch-tirolischen Täuferbundes), wie in die seit Hofmann's Abtreten vom Schauplatze eingetretene Gestaltung der Dinge (bei der wir ja sogar noch in der Münsterischen Katastrophe selber ganz verschiedene Stadien unterscheiden gelernt haben), war es eine geradezu unabweisbare Aufgabe geworden, einmal auch den inmitten der Gesammtbewegung stehenden und den Uebergang von Denck und Hubmaier zu den Münsterschen Fanatikern bildenden apokalyptischen Propheten selbständig in's Auge zu fassen, und dadurch zugleich die zahlreichen noch ungelösten Probleme seiner Lebensgeschichte der Lösung entgegenzuführen. Zur Linden ist an diese Aufgabe in einer dem heutigen Stande der Forschung durchaus angemessenen Weise herangetreten, indem er „dem Täuferthum gerecht zu werden suchte, ohne dabei doch in eine Ueberschätzung dieser bedeutsamen Bewegung auf Kosten der Reformation zu verfallen“, vielmehr „in objektiver Weise die leitenden Gedanken der grossen radikalen Opposition der

Reformationszeit klar zu stellen und zu würdigen bestrebt war.“ So wird uns denn das Bild des Mannes in seiner ganzen Eigenart sowohl wie in seiner Verquickung mit den verschiedensten Bewegungen seiner Zeit lebendig vor Augen gerückt. Ref. steht nicht an, das ungewöhnlich reichhaltige Buch, auf dessen Einzelinhalt nicht eintreten zu können er aufrichtig bedauert, als ein Muster einer Monographie zu bezeichnen, indem das Bild des Mannes zugleich die beste Einführung in das Verständniss der gesammten Bewegung darbietet. Nur bei der kurzen Erwähnung Witzel's S. 406 ist uns wieder die grosse Schwierigkeit klar geworden, den verschiedenen Richtungen der gewaltigen Epoche gleich sehr gerecht zu werden. — Ausser dem durch seine holländischen Jünger gewissermassen zum Grossvater der Münster'schen Revolution gewordenen schwäbischen Kürschner hat zugleich einer der in den Anfängen dieser letzteren selber in den Vordergrund tretenden Männer zum ersten Male eine umfassende Würdigung gefunden, die insofern wirklich zu einer „Rettung“ werden konnte, als wir den Heinrich Rol Münster verlassen sehen, bevor die durch die jahrelange entsetzliche Verfolgung hervorgerufene widernatürliche Erregtheit in die sprüchwörtlich gewordenen Gräuel umschlug. Nicht genug aber mit dem persönlichen Charakterbilde Rol's, für welches wir Sepp wieder ganz besonders verpflichtet bleiben, lassen die vielen unbekannten Thatsachen, welche seine werthvolle Quellenstudie enthält, zugleich ein überraschendes Licht fallen auf eine Reihe anderer Personen und ihre Bestrebungen. Wie seine frühere Arbeit über „die vielgenannten und wenig bekannten Schriften von Bernh. Rothmann“, so muss auch die über Rol wieder ganz besonders den Wunsch wachrufen, dass eine Uebertragung in's Deutsche die darin niedergelegten Forschungen einem weitern Leserkreise zugänglich machen und so wenigstens für die Zukunft eine derartige schlechterdings ungeschichtliche Behandlung der „Wiedertäuferei“ wie in Ritschl's Geschichte des Pietismus unmöglich machen möge. Inzwischen ist wenigstens eine deutsche Ausgabe von dem grundlegenden Werke des gelehrten Freundes, dem Sepp die Kerkhist. Studien gewidmet, im Erscheinen begriffen,

und so begnügen wir uns hier nur noch auf die ebenfalls von de Hoop Scheffer herausgegebenen „Taufgesinnte Beiträge“ hinzuweisen. Neben der holländischen Provinzialgeschichte kommen hier nämlich auch vielfach Faktoren von allgemeinster Bedeutung zur Sprache; so im Jahrgg. 1884 die erste Niederlassung Deutscher in Nordamerika am 6. Oktob. 1683, und die ältesten Gegner der Sklaverei in Amerika 1688; im Jahrgg. 1885 der Reisebericht Cramer's über seine Besuche bei den deutsch-mennonitischen Gemeinden. — Die Verhältnisse dieser letzteren, ja schon ihre blosse Existenz, sind in Deutschland selbst derart unbeachtet geblieben, dass sogar der hochbegabte Dichter, der den Abscheu der „wehrlosen Christen“ (wie sie sich gerade im Gegensatz gegen die Münsterischen Schwärmer nannten), gegen die Kriegführung zum Anlass genommen, den daraus entstehenden Streit der Pflichten dramatisch zu schildern, nicht einmal den Namen richtig zu schreiben verstand (vgl. Ernst von Wildenbruch's Menonit). Um so mehr dürfte es hier am Platze sein, neben den holländischen Reisebildern zugleich auch die deutsche Zeitschrift „Menn. Bl.“ der Beachtung wenigstens der Geschichtsfreunde zu empfehlen. Man sucht sehr oft allerlei in der Ferne, was man in der Nähe viel bequemer haben kann. Gleich ihren holländischen Glaubensgenossen bieten uns auch die deutschen Taufgesinnten das Bild eines einfach frommen Christenlebens auf der Basis vollständiger Gemeindeautonomie ohne irgend welches verpflichtende dogmatische Bekenntniss, und zugleich wird jeder Leser der M. Bl., der an den kirchlichen Indifferentismus in dem prot. Deutschland gewöhnt ist, von der grossartigen Opferwilligkeit dieser kleinen Gemeinschaft (die dabei doch in ihrer 300jährigen Entwickelung alles engherzig sektirerische Wesen abgestreift hat) unvergessliche Eindrücke empfangen. Allerdings werden wir hier so wenig wie bei irgend welcher andern kirchlichen Gemeinschaft Licht ohne Schatten suchen dürfen; wenn auch die alten Wirren über den Bann (welche hier die dogmatischen Zwistigkeiten ersetzen zu müssen schienen), zurückgetreten sind, so zeigt sich uns dafür heute ein um so grösserer socialer Gegensatz zwischen den (in

Braun's „Glaubenskämpfe und Friedenswerke" nicht unrichtig geschilderten) Landgemeinden (ungelehrten Stillen im Lande, der besten Art pietistischer Konventikel verwandt) und den Stadtgemeinden mit jenem hohen wissenschaftlichen Interesse, auf welches bereits der sel. Pünjer bei Anlass des Buches der Frau Comm.-Rath Brons (IV, 268) aufmerksam machte, und jener grossartigen industriellen Thätigkeit, auf die sich die frühe Blüthe der den Verfolgten zuerst ein Asyl bietenden Städte (Krefeld, Neuwied, Altona, Friedrichstadt) mit in erster Reihe zurückführt. Daher dann zur Zeit besonders die lebhafte Kontroverse zwischen den Vertretern beider Gruppen über den angestrebten engeren Verband sämmtlicher Gemeinden, der zuerst die Anstellung eines mennonitischen Docenten an der Berliner Universität in's Auge zu fassen bestimmt ist. — Der erste Gedanke zu diesem Vorschlag (einer Nachahmung der seit 1735 in Holland bestehenden taufgesinnten „Societät", aus welcher das nunmehr mit der theologischen Gesammtfakultät verbundene Amsterdamer theologische Seminar hervorging) führt sich auf die Besuche Cramer's zurück, dessen oben mit angeführte Predigten gleichzeitig das sittlich-religiöse Ideal seiner glaubensverwandten Landsleute illustriren. — Die neue Schrift über die Geschichte der Wiedertäufer in der Schweiz bringt im Grunde dem Sachkenner weder neue Thatsachen noch (abgesehen von der schärferen Unterscheidung zwischen der kantonalen und der eidgenössischen Behandlung der Sache) neue Gesichtspunkte. Wohl aber hat sich der Verf. ersichtlich bemüht, wirklich Geschichte zu schreiben, und dürfen wir sein hierauf gerichtetes Streben wohl darauf zurückführen, dass seine theologische Schulung an der Innsbrucker Jesuitenfakultät in seinen philosophischen Studien in Breslau und Tübingen ein wissenschaftliches Gegengewicht erhalten zu haben scheint. Man kann ihm daher schwerlich Besseres wünschen, als dass es ihm ermöglicht sein werde, auf dem in dieser Schrift eingeschlagenen Wege beharren zu können. Nur zu bald sieht sich ja der junge katholische Historiker an den Scheideweg gestellt, entweder der Mahnung des geschichtlichen Gewissens zu folgen, dann aber jenes Martyrium auf sich zu nehmen,

von dem die Münchener Kollegen zu erzählen wissen, oder sich, wenn er sich einer ebenso sicheren wie lohnenden Carrière erfreuen will, durch den Görres-Verein patronisiren zu lassen. Wie viele Belege für den merkwürdig raschen Umschwung von einer wissenschaftlichen Inauguralarbeit zum *sacrificio dell' intelletto* das letzte Jahrzehnt aber auch bietet, so konstatiren wir doch bei der Erstlingsschrift des Redaktors der in Einsiedeln erscheinenden „Unsere Zeitung" einstweilen mit Freuden, dass er hier eine aufrichtige geschichtliche Forschung bekundet. — An weiteren Spezialarbeiten über die lokale Verbreitung der Wiedertäuferbewegung (die übrigens noch eine geraume Zeit fortgesetzt werden müssen, bevor ein wirklicher Totalüberblick möglich sein wird) notiren wir aus dem Vorjahre die über Aachen und über Venedig. — Von einer der älteren Arbeiten Keller's ist nun auch (wie das Gleiche schon früher bei den Tollin'schen Servetana der Fall war) eine englische Uebersetzung erschienen. Die eben genannten Tollin'schen Servetana selber, welche eine Reihe von Jahren die verschiedensten theologischen Blätter erfüllten, sind einstweilen zurückgetreten, oder haben wenigstens den stetig fortgesetzten Studien ihres Verf. über die Geschichte der (durch eine Reihe von Servet's Lehrern und Schülern bedeutsam geförderten) Medizin Platz gemacht. Wir bemerken daher nur im Anschluss an seine jüngste derartige Arbeit, dass ihr Verf. uns noch immer statt der nachgerade doch zu zersplitterten Einzelaufsätze eine zusammenfassende Biographie Servet's schuldet. — Auch der heutige Unitarismus verehrt nach wie vor in Servet einen der überzeugungstreuesten Märtyrer aller Zeiten und blickt mit Pietät auf die lange furchtbare Leidensgeschichte der Socinianer zurück. Aber die Gemeinde, aus welcher die Channing und Parker hervorgingen, hat gleich den Mennoniten mit der Unterdrückung auch den Sektengeist selber abgestreift. In religiöser Beziehung ist es die ernste Nachfolge Christi, in wissenschaftlicher Hinsicht die besondere Pflege der neueren deutschen Theologie, welche dem durch Priestley aus England nach Amerika verpflanzten Unitarierbunde seinen Charakter

aufprägt, und auch in den letzten Jahrgängen der U. R. sich abspiegelt. Auf eine Beleuchtung des reichen Inhalts der einzelnen Hefte nur ungern verzichtend, hoffen wir in einem folgenden Jahre etwas mehr Raum für diese immer wichtiger werdende Aufgabe zu finden.

An die (aus grauenhafter Verfolgung zu allseitigster socialer Entwickelung gediehene) baptistische und unitarische Strömung der Reformationszeit selber hat sich zunächst die (bei ihrer Verdrängung aus der Staatskirche ebenfalls numerisch auf den kleinsten Umfang beschränkte) remonstrantische „Brüderschaft" angeschlossen, in Deutschland immer noch mit dem Ketzernamen des Arminianismus getauft. Was aber auch diese „kleine Heerde" nicht nur — von ihrem Grotius an — durch ihre grossen Männer des 17. und 18. Jahrhunderts bedeutete, sondern auch noch heute bedeutet (trotzdem ihr van der Hoeven ihr vor einem halben Jahrhundert nichts Besseres zu wünschen wusste, als die Verschmelzung mit der Grosskirche), das ist in unübertrefflicher Weise in der Rede Tiele's gesagt. Die blosse Thatsache, dass der Redner derselbe ist, dessen Kompendium der allgemeinen Religionsgeschichte jetzt in allen Ländern obenan steht, kennzeichnet hinlänglich den Gehalt einer solchen Rede, von der wir nur wünschen können, dass sie, wenn auch nicht im Handel, so doch ohne Handel manchem deutschen Leser zugänglich gemacht werde. — Im Vorjahre hat übrigens ausserdem auch der gedankenklare Vorläufer des Arminius, D. V. Cornheert zum ersten Male einen deutschen Biographen gefunden, der hoffentlich auch in Zukunft diesen „Vorkämpfer der Gewissensfreiheit" nicht ausser Acht lassen wird.

b. Die englisch-amerikanischen Dissenters.

1. Die Dissenters des 17. Jahrhunderts. (Vgl. die Lit. sub C, II, b, 1: S. 273)

Die „Revolutionskirchen Englands", wie sie Weingarten getauft hat, hängen nicht nur durch eine Reihe von Zwischengliedern (wie die ausländischen Anhänger Schwenkfeld's, die nach England eingewanderten Familisten und umgekehrt wieder die nach Amsterdam geflüchteten Brownisten) mit den

radikalen Abzweigungen der deutschen Reformation zusammen, sondern können ebenso wie diese letzteren selber nur von demjenigen, welcher zwischen der äusseren Form und dem inneren Gehalt zu unterscheiden weiss, in ihrem „inner life“ (wie es in Barclay's reichhaltigem Werke gezeichnet ist), beziehungsweise in ihrem Verhältniss zu den „Gesta Christi“ (wie sie Loring Brace von einer Generation zur andern verfolgt) richtig gewürdigt werden. Während dies in Deutschland vorerst immer noch nur ausnahmsweise geschieht, ist es in ihrer Heimath, wo die Anhänger des Dissent zusammengenommen die Mitglieder der Staatskirche bereits an Zahl übertreffen, nachgerade zur Regel geworden. So haben wir gleich die Bedeutung der Rhodes'schen Schrift darin zu sehen, dass sie dem bizarren Fox (dessen schwärmerische Excentricitäten für sich allein ebensowenig die Gesellschaft der Freunde zu begründen vermocht hätten, wie die unästhetischen Liebhabereien des Franz von Assisi den nachmaligen Orden) den Staatsmann Penn und den systematischen Denker Barclay an die Seite stellt. Daneben führt der Gordon'sche Aufsatz der M R. in die spätere rationalistische Gestaltung des Quäkerthums ein. — Die neuen Anfänge des aus demselben Geiste wie das Quäkerthum geborenen Baptismus treten in der Baxter-Gataker'schen Korrespondenz in das Licht ernster Gewissensbedenken. Die gleiche Pr. R., welche diese Korrespondenz mittheilt, hat von demselben Verf. ausserdem noch die weiteren Beiträge über die schon früher durch den Brownismus hervorgerufene Kontroverse (vgl. über dieselbe die meisterhafte Schrift von de Hoop Scheffer, Amsterdam 1881) und über die allgemeinen Prinzipien des Puritanismus. Aus dem Kreise der amerikanischen Baptistenkirche (die besonders in Whitsitt in Louisville einen Historiker von Gottes Gnaden besitzt) muss hier ferner der Biographie des Kaplan Smith gedacht werden. In eine verwandte Kategorie gehört auch das Leben Otterbein's, in dem Selbstverlage der von ihm gestifteten Gemeinschaft (ebenso wie dasjenige Smith's im Verlage der baptistischen Tr S.) erschienen. Aus der Andover R. hebt sich die Serie der Gerhart'schen Artikel über die reformatorische Theo-

logie hervor. — Die eigenthümliche Erscheinung eines protestantischen Mönchthums, dem immerhin etwas bedeutsamere soziale Motive zu Grunde liegen als eine blosse katholisirende Liebhaberei, ist vorerst noch Wasser auf die Mühle der nirgends klüger als in Nordamerika operierenden Jesuiten. — Die traurigen Verirrungen von jenem Kaliber, auf welches die Moritz Busch, Hepworth Dixon und ähnliche Freunde des Hautgoût mit Vorliebe Jagd machen, sind von Kleinwächter einer ernsten psychiatrischen Untersuchung (wie sie auch bei den M. Alacoque, L. Lateau und ihren zahlreichen Genossinnen die einzig ausreichende Erklärung zu geben vermag) unterzogen. Wir schliessen diese Rubrik mit der deutschen Uebersetzung der bekannten Satire vom Verf. des Robinson Crusoe.

II. Der Methodismus und seine Ausläufer. (Vgl. die Literatur sub C, II, b, 2: S. 273.)

Für die allseitige kulturgeschichtliche Würdigung des Methodismus hängen alle weiteren Fortschritte von der allmählichen Nachwirkung des berühmten Abschnittes in Hartpole Lecky's Geschichte Englands im 18. Jahrhundert ab (vgl. meine eingehende Kritik H Z 1886 S. 355/63). Daneben aber verdient doch auch da, wo der Historiker sich der Sprache Kanaan's gegenüber kritisch verhalten muss, die weitere Vermehrung des Quellenmaterials aus dem Kreise der Gemeinschaft selber warmen Dank. Eine solche scheint sowohl in dem I. Bande von Crookshanke's Geschichte des irischen Methodismus wie in der Atkinson'schen Jubiläumsschrift zur Geschichte des amerikanischen Methodismus geboten. Beide Werke sind nur ebenso wie die noch eingehendere Untersuchung über die religiösen Zustände Englands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von der man sich doch wohl bedeutsame Beiträge zur Religionstatistik und eine wichtige Ergänzung der H. Lecky'schen Schilderungen versprechen darf, dem Referenten noch nicht zugänglich gewesen. Ueberhaupt muss auch hier wieder betont werden, dass, wie die Dinge heute liegen, uns überhaupt nur ein kleiner Bruchtheil der englisch-amerikanischen Literatur be-

kannt wird, und zu Auszügen aus den dem Ref. vorliegenden Nummern des „Zions Herald", des „Christliche Apologete" u. s. w. ist hier der Ort nicht. Wir notiren darum nur noch, dass der beliebte Vergleich der Ideale des Methodismus mit denen der Urkirche wieder einmal in England von Slater durchgeführt ist, während in Amerika Harris die offiziellen Dokumente der bischöflichen Methodistenkirche aufs Neue handlich zusammengestellt hat. — An biographischen Beiträgen haben wir noch den Aufsatz über Whitefield's Nachfolger sowie die Biographie des Bischofs Thomson zu verzeichnen. Dass die jüngste und bizarrste Ausartung der methodistischen Erweckungstendenz neben den zahlreichen unberufenen Artikeln der Tagespresse doch auch eine kompetente objektive Beurtheilung bei Kolde gefunden hat, sei hier nur einfach notirt.

c. Deutscher Pietismus und Separatismus.

1. Die Separationen des 17. und 18. Jahrhunderts. (Vgl. die Literatur sub C, II, c, 1: S. 273/4.)

Die seit der mannigfachen neuen Anregung des Ritschl-schen Werkes in den Vordergrund der theologischen Debatte (vgl z. B. E K Nr. 3 und 4 sowie 25 und 26 über Pietismus und Ritschl'sche Schule) getretene Geschichte des deutschen Pietismus und seiner separatistischen Ausläufer kann wieder nur dann allseitig gewürdigt werden, wenn sie (was auch Ritschl's richtiger Grundgedanke gewesen ist) in den rechten Verband mit den früheren und späteren Parallelen gestellt wird. An dieser Stelle beschränken wir uns jedoch auf eine warme Begrüssung der neuen Bender'schen Publikation. Während nämlich seine Biographie Dippel's im Grunde doch für ein selbständiges Buch zu wenig neues Material bot, wird unsere Kenntniss des vorwärts drängenden, individualistischen Elementes im Pietismus, in seinem Kampf mit dem verknöcherten Polizeikirchenthum, durch die neuen Akten über den mittelrheinischen Kreis, der nicht lange nachher in Hochmann einen ähnlichen Mittelpunkt fand, wie der niederrheinische in Tersteegen, bedeutsam vermehrt. Die durchaus objektive Art ihrer Verwerthung steht zugleich

in wohlthuendem Gegensatz zu der sich in dem Fahrwasser des Ritschl'schen Antipietismus bewegenden Lutherrede. Der Haupttheil der dem Archive des „Fürstlich und Gräflich Ysenburgischen Gesammthauses“ zu Büdingen entnommenen Akten bezieht sich auf die „pietistischen Händel in Laubach und Arolsen“ und enthält ausser den Protokollen der gegerichtlichen Verhandlungen eine Anzahl Briefe der Grafen von Hanau, Solms und Ysenburg, sowie das „Bekenntniss von Anton Wilhelm Böhmen“ vom 17. und 18. Jan. 1700 (die Antworten dieses Informators auf 39 an ihn gerichtete Fragen). Ein zweiter Theil bringt dann noch weiter „verschiedene Akten betreffend das Verhältniss der Pietisten in Ysenburg-Büdingen, Anhalt und Thüringen zur staatskirchlichen Obrigkeit“ mit Bezug auf kirchliches Begräbniss, Trauung und Taufe, die kirchliche Lehr- und Kultusordnung im Allgemeinen und „Ermahnungs- und Strafbriefe“. — Daneben ist nur noch die neue äusserst handliche und mit Einleitung und Biographie versehene, zugleich aber in praktischer Weise verkürzte Ausgabe der Werke Böhmes von Claassen zu nennen, die ersichtlich auf einen ähnlichen Kreis stiller Gesinnungsgenossen reflektiren kann, wie die Tafel'sche Ausgabe von Swedenborgs Werken. — Dagegen beschränken wir uns mit Bezug auf die Brüdergemeinde auf die blosse Anführung der Arbeiten von Denis, Hark, Meusel und Knapp (letztere mit neuen Akten über den Streit Spangenberg's mit der Halle'schen Fakultät). Ohnedem sind dies ja alles nur kleinere Beiträge, während der folgende J. B. es mit einer um so bedeutsameren literarischen Erscheinung zu thun haben wird, indem die zusammenfassende Darstellung von Zinzendorf's Theologie durch Bernhard Becker es wohl ausser Zweifel gestellt hat, nicht nur dass Zinzendorf eine reichere Gedankenwelt besitzt, als man in der Regel annimmt, und dass er eine durchaus eigenartige Stellung als theoretischer Theologe annimmt, wenn es ihm auch nicht immer glückt, für seine Gedanken den schulgerechten Ausdruck zu finden; sondern dass er auch in der That Gesichtspunkte vertreten und begründet hat, welche erst in der neueren Theologie zur Anerkennung gelangt und der Beachtung

um so mehr werth sind als sie auf's Engste mit den praktischen Bestrebungen des Mannes, die auf Gemeindeorganisation und Missionsgründung abzielen, verbunden erscheinen.

2. Das Freikirchenthum des 19. Jahrhunderts.
(Vgl. die Literatur sub C, II, c, 2: S. 274.)

Der bemerkenswertheste Unterschied der separatistischen Bildungen des 19. Jahrhunderts von allen früheren besteht wohl darin, dass, während bis dahin das Lutherthum die reformirte Kirche als die Mutter der Sekten und womöglich immer noch selber als Sekte behandelte, bei der modernen Freikirchenbildung die lutherische Separation geradezu im Vordergrund steht. Dasselbe Wangemann'sche Buch, welches (vgl. Jahrb. III, 259; IV, 268) die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältniss zur „Una Sancta" als die eigentliche Modellkirche behandelte, hat den Riss zwischen staatskirchlicher und freikirchlicher Auffassung erst recht offenkundig gemacht. Aus der Fülle der in W.'s Fusstapfen die Separation bekämpfenden Artikel heben wir nur die in E K. und B G. heraus, während wir uns mit Bezug auf die gegen W. gerichteten Angriffe auf die Bemerkung beschränken, dass alle diejenigen, welche sich gewöhnt haben, nicht nach der dogmatischen Schablone zu urtheilen, den Altlutheranern schwerlich das Zeugniss vorenthalten werden, nicht nur im Gegensatz gegen jede Sorte von Höflingstheologie das Recht des protestantischen Gewissens gewahrt, sondern zugleich der unabweisbaren Trennung derjenigen Funktionen, welche dem Staate und welche der Kirche angehören (wie z. B. hinsichtlich der Civilehe) vorgearbeitet zu haben. Begreiflich genug, dass trotz ihrer eigenen (an die alten Spaltungen der Mennoniten erinnernden) Trennung in Breslauer und Immanuelsynode u. s. w. die gesammte altlutherische Richtung gegen die neueste Form des berlinisirten Byzantinismus Front gemacht hat, — nur dass ihr dabei, wie gewöhnlich, von den antipreussisch gerichteten Kirchenregimentern, die selber einen nicht geringeren Byzantinismus pflegen, sekundirt wurde.

Der tiefer liegende Grund des Zwiespaltes unter den deutschen Lutheranern liegt jedoch in dem ausserordentlichen Aufblühen der lutherischen Freikirchen Amerika's. Die kompakteste Genossenschaft unter denselben ist noch heute die Missourisynode, deren Geschichte seit der Steffann'schen Auswanderung das auf authentischen Quellen beruhende, nur zu panegyrisch einer-, zu polemisch andererseits gehaltene Hochstetter'sche Buch gibt. Wir versagen uns jedoch ein näheres Eintreten auf den vielfach neuen Inhalt desselben, fassen es lieber bei einem späteren Anlass mit einem allgemeineren Bericht über die ausserordentlich ausgedehnte zeitschriftliche Erbauungs- und Kalenderliteratur der amerikanischen Lutheraner zusammen. Aus demselben Grunde beschränken wir uns für diesmal auf das blosse Verzeichnen der (äusserst praktisch eingerichteten, aber auf einem völlig katholischen Priesterbegriff aufgebauten) Pastoraltheologie von dem die Missouri-Synode immer noch autokratisch beherrschenden Walther, sowie der in dem gleichen Geiste gehaltenen kleinen Arbeiten von Selle, Lindemann, Spaeth, Ochsenford. Die für den krassen Dogmatismus des amerikanischen Lutherthums bezeichnende Polemik über die Prädestinationslehre, mit Bezug auf welche die Missourier auf Luthers eigene Schrift „De servo arbitrio" zurückgehen, während das deutsche Lutherthum die Abschwächungen der Konkordienformal acceptirte, hat zwar auch im Vorjahre fortgedauert; da aber sowohl Brauer's „öffentliches Zeugniss gegen die unlutherische neue Lehre der lutherischen Fakultät zu Rostock" wie Dieckhoff's „Missourischer Prädestinatianismus" bereits anderswo berücksichtigt sind, bedarf es hier unsererseits ebenfalls keines weiteren Referates. Immerhin möchten wir aber der gewiss nicht unbegründeten Hoffnung Ausdruck verleihen, dass das abschreckende Bild einer solchen dogmatistischen Herzensverhärtung, die an die schlimmsten Zeiten des 17. Jahrhunderts gemahnt, auf die „konfessionellen", „orthodoxen", „positiven" Richtungen der deutschen Theologie ähnlich temperirend einwirken möge, wie es in Holland bei den alten Wortführern der maasshaltenden Orthodoxie seit dem unreinen Zelotismus Kuyper's

der Fall war. Wenigstens finden wir bereits E K. Nr. 15 mit Bezug auf die von den Missouriern gegen die ungläubigen Rostocker gerichtete Polemik die schwerwiegende Bemerkung: „dass an der Heftigkeit und schweren Lösbarkeit des bestehenden Conflikts auch die Grundverschiedenheit der Methode, wonach hüben und drüben wissenschaftlich gearbeitet wird, ja in letzter Instanz der Gegensatz zwischen altorthodoxem Inspirationsbegriff auf missourischer und wissenschaftlich vermitteltem und gemildertem Inspirationsbegriff auf unserer Seite einen Theil der Schuld trägt, erscheint hier (von Pieper in St. Louis im Vorwort zu „Lehre und Wehre“) ganz richtig erkannt und angedeutet.“ Umgekehrt gewährt es dann wieder ein kaum geringeres Interesse, wie die neuen Spaltungen der europäischen Kirchen sich vom amerikanischen Standpunkte ausnehmen. Vgl. in dieser Beziehung die verschiedenen Artikel von Montgomery. — In denselben Zusammenhang stellen wir noch die auf das Sektenwesen in den lutherischen Ländern (das trotz des gemeinsamen Namens doch nur sehr indirekt mit dem englisch-amerikanischen Dissenterthum zusammenhängt) bezüglichen Artikel von Panck und Nirsch, sowie die Broschüre von Frommel. Dass das eigentliche Wesen des Irvingianismus von der letzteren nicht getroffen wird, braucht ja ohnedem keiner Ausführung. Dagegen wird der (eine Zeitlang wirklich erfolgreiche) eigenthümliche Communismus der deutsch-amerikanischen Harmoniten durch das Lebensbild ihres Stifters Rapp (eine würdige Ergänzung der aus Palmer's Nachlass herausgegebenen Vorlesung über die Gemeinschaften und Sekten Württembergs 1877) dem Verständniss näher gerückt. Die eingehende de Cock'sche Geschichte der in so merkwürdiger Parallele zu der altlutherischen stehenden altcalvinistischen Separation in Holland verdient auch ausserhalb ihres Heimathlandes um so gründlichere Beachtung, als man es hier mit ehrlichen überzeugungstreuen Leuten zu thun hat, die bei aller Engigkeit ihres dogmatischen Standpunktes durch ihre rührende Opferwilligkeit eine auch numerisch bedeutende Gemeinschaft gebildet haben, deren theologische Bildungsstätte in Kampen unter dem moralischen Gesichtspunkte

weitaus achtbarer dasteht, als Kuyper's „freie Universität". (Ueber die Parallele zwischen der altlutherischen und altcalvinischen Separation vgl. Gelzer's Monatsbl. 1864 Mai, S. 343 bis 370.) Die zuletzt erwähnte Ebrardsche Fragestellung ist aus den gleichen Beobachtungen hervorgegangen wie das Zahn'sche Schriftchen über den Niedergang der reformirten Kirche. Vom historischen Gesichtspunkte aus erscheinen übrigens die vielfachen Nuancen in der Unterscheidung von Kirche und Sekte gleich willkürlich, ob dieselbe von dem Papstthum auf die Protestanten, vom Lutherthum auf die Reformirten, von den Calvinisten auf die Arminianer, von den Anglikanern auf die Presbyterianer, von diesen auf die Independenten, von den letzteren auf die Methodisten u. s. w. u. s. w. angewandt wird. Die Dogmatik einer jeden kirchlichen Gemeinschaft kann sich ja der Aufgabe nicht entziehen, für Kirche, Sekte, Härese reinliche Definitionen zu suchen; für den Historiker sind dieselben aber schon darum eine wie die andere unbrauchbar, weil er damit selber in den konfessionalistischen Standpunkt zurückfallen würde.

Tertullian Von dem Mantel.

Eine Prosasatire des Kaiserreichs.

209.

Von

Ernst Nöldechen.

Es war in einer längeren Pause zwischen zwei schweren Verfolgungen, welche die Christen Karthago's unter Severus betrafen, dass der literarische Mund der Gemeinde, Tertullian, sich zu einer Schutzrede aufmachte, welche seiner eigenen Tracht galt. Man hat das erstaunlich gefunden, und doch ward die Frage der Trachten unter dem Monde oft wichtig. Seit den Toga- und Pallium-Tagen zog ein Mittelalter herauf, in dem die Kleidung durchaus Symbol des Rangs werden sollte, so genau durch Verordnung bestimmt, wie heut die Uniform des Soldaten.[1]) Auch heut, wo die Kleidung kaum ausreicht, den Herrn von dem Diener zu scheiden, wollen kundige Stimmen zuweilen die Tracht nicht für gleichgültig ansehen: Kleiderfragen verachten heisse Gesichtsschwäche einräumen.[2]) Das geschmacklose Galakleid des civilisierten Europa zeigt, wie zähe der Brauch seine starke Pfahlwurzel eintreibt; auf dem besonderen Gebiete der Kirche erhärtet der „lutherische Waffenrock" eine aufstrebende Uebung, auch heute Symbol einer Richtung und Zeuge einer Gesinnung[3]).

Tertullian's Tracht ist das Pallium, der Philosophenmantel der Griechen, insbesondre der cynischen Schule. Es

1) Froude History of England etc. I, 16.

2) Weiss, Costümkunde II, Motto von Lessing.

3) Die wir hier natürlich nicht beurtheilen.

ist eine Sittenfrage, die er zu behandeln sich anschickt, und das Alterthum hält auf die Sitte. Auch jetzt in der Kaiserzeit, die alte Strenge gelockert und Bande der Gewohnheit zerschnitten hat, findet der einzelne Anlass, seine Badestunde zu rechtfertigen,[1]) zumal wenn festliche Zeiten, wie die Saturnalien, einfallen, von jenem Groll zu geschweigen, den die Sonderstellung der Christen in Betracht der Schauspiele weckte, wie nicht minder von der strengen Controlle, mit der man Lichter und Lorbeer bei den Festen der Kaiser erheischte. Auch die Tracht, in den Kreisen der Christen in häuslicher Berathung erörtert, und gleichsam am Wetzstein der Einfalt mannigfaltig gemodelt, spielt bei Christen wie Heiden eine bedeutsame Rolle. In grundsatzmässiger Würdigung dieses „äusseren Menschen" geht ein gemeinsamer Zug durch die sich befehdenden Kreise, der die zeitgenössische Welt doch wieder zu einer Familie einigt; nur dass gar die Christengemeinde, bei starrer Abwehr der Plastik in ihrem engeren Wortsinn, einer plastischen Neigung im weiteren selbst ihren besonderen Zins zahlt. Vor allem wirkt sie freilich verneinend; Smaragden und auch wohl Granaten, auch goldener Beinschmuck und Armschmuck, auch Britanniens und Indiens Perlen werden den Christinnen aberkannt;[2]) doch mangelt eine Bejahung nicht völlig, eben auch die Weiber anlangend. Es fehlt nicht an idealischen Bildern, die zumal die christliche Zeugin in der Glorie ihrer Gewandung uns zeigen.[3]) Eine vornehme Gleichgiltigkeit würde man vergebens hier suchen; vielmehr kämpft man um ein rechtes Dekorum. Nicht die Zügel der Sitte zu lockern, sie zu spannen ist man beflissen.

In den häuslichen Schriften der Christen ist es eben besonders das Weib, dem der Spiegel der Einfalt bestimmt scheint. Die Weiber streben nach Schmuck, reiche fröhnen dem Streben mit ihren reichlichen Mitteln, und es gab viele reiche Christinnen. Reiche Männer dagegen „sind in dem Hause Gottes nur wenige."[4]) Sie fanden im Durchschnitt

---

1) Tert. apolog. 42. Oehl. I, 274. 2) Tertull. de cultu fem.
3) de pat. 15. Oehl. I, 613. 4) ad ux. II, 8. Oehl. I, 695.

es lockender, sei es in den Kneipen zu schwärmen, sei es im Theater und Circus und um die Arena zu sitzen, als in sehr gemischter Gesellschaft im Hause Gottes zu beten. So hatte die Kritik schmalen Spielraum. Die kleinen Leute zu warnen, die Weber, die Ackerbauer, die Handwerker[1]) mancherlei Art vor dem Luxus einer kostbaren Toga, lag im Ganzen kein Grund vor. So wird die Mode der Männerwelt, zu allen Zeiten mehr gleichförmig, zuerst mehr gelegentlich abgethan.[2]) Danach hat ja der Autor Karthago's auch für sich die Folgerung ziehen wollen aus jenem Grundsatz der Einfalt, den er den Weibern gepredigt hat. Er legte die Toga bei Seite, jenes unbequeme römische Prunkkleid, den Stolz aller Ritter,[3]) zu denen er selber sich zählen darf. Wir sehen ihn das Pallium wählen, das die Wanderlehrer der Christen in den letzten Geschlechtern getragen haben. Wann er es angezogen? Schwerlich erst dicht vor der Streitschrift, in der er sich dafür einlegt. Schwerlich aber trug er es auch die ganze Zeit, seit er Christ ward. Er hat früher die Toga gerechtfertigt;[4]) er blieb wohl Advokat, als er Christ ward,[5]) und Advokaten tragen die Toga. Der Philosophie ist er gram;[6]) und Philosophen trugen das Pallium. Wenn einst unter Marcus das Pallium gleich einem Freibriefe wirkte[7]) und Christen es wohl so auch gebrauchten, will die Annahme fast sich empfehlen, dass er einst den Freibrief verschmähte.

Nationaler Mantel der Römer war seit alten Tagen die Toga, einstmals als Untergewand um den blossen Körper geschlagen und enge demselben sich anschliessend, später über der Tunika, etwa unserem Hemde, getragen. Nunmehr bauscht sich die Toga mit mächtiger Faltenmasse, ihre gesammte Länge zu drei Manneshöhen berechnet. Sie erheischt

1) Weber de test. an. 1. Oehl. I, 401. Ackerbauer de pall. 4. Oehl. I, 932. Handwerker apolog. 46. Oehl. I, 282.
2) de cult. fem. II, 8. Oehl. I, 725.
3) de pall. 6. Oehl. I, 956. 4) de idolol. 16. Oehl. I, 95.
5) S. meinen Aufs. in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. Bd. XVIII, S. 250.
6) apolog. 46. Oehl. I, 280.
7) Aubé Hist. des perséc. I, 343.

beträchtliche Ruhe, da die völlige Umhüllung des Körpers die rasche Bewegung behindert, dann aber weiter der Anstand das Verschieben der Falten verbietet. Am Abend vor dem Gebrauch legten Sklaven das Kleid in die Falten. Die Falten herauszupressen bediente man sich kleiner Brettchen, und eingenähte Bleistücke festigten den Wurf des Gewandes. Ausschliesslich der freie Mann war zum Tragen der Toga berechtigt; Fremde, Verbannte nicht minder, durften sich dieselbe nicht anmassen. Für berechtigte Togaträger waltete dagegen ein Zwang; in den älteren Zeiten zumal hiess es die Majestät des Volkes verachten, verschmähte man dieses Staatskleid. Auch die Farbe, die weisse, war vorgeschrieben.[1])

An diesem Stande der Dinge hatte die Kaiserzeit freilich gemodelt. Buntere, leichtere Umhänge kamen vielfältig auf und wurden selbst bei Festen getragen.[2]) Aber die Reaktion blieb nicht aus. Schon die ersten Tage der Einherrschaft wissen von besonderen Verordnungen über den Anzug der Zuschauer, die zu den Schauspielen strömen; die Toga soll wieder ausdrücklich für die römischen Bürger verbindlich sein samt den zugehörigen Schuhen, doch gestattet August im Sommer unbeschuht in's Theater zu kommen, bis Tiberius die Erlaubniss zurückzieht,[3]) die Caligula wieder erneuert.[4]) Hadrian trug stets die Toga und nöthigte den Senat und die Ritter, dieselbe auf der Strasse zu tragen; nur beim Gastmahl gestattet er Ausnahmen, von denen er, um ein Beispiel zu geben, indess selber keinen Gebrauch macht.[5]) Anders wieder sein Nachfolger, Antoninus der Fromme. Im vertraulichen Kreise in Lorium legte man die Toga nicht an, man wählt das bequemere Sagum, das kurze Soldaten- und Jägerkleid.[6]) Eine besondere Bedeutung hatte es, wenn manch kriegführender Kaiser das Sagum in der Folge vertauscht mit der stattlichen Toga; es galt dann in friedlichem Aufzug, sei es den italienischen Boden sei es Rom zu be-

1) Guhl Koner II, 232.

2) Guhl Koner II, 233; namentlich die griech. Lacerna; ebendas. S. 226. 3) Doch vgl. Oehl. I, 944. 4) Friedländer II, 267.

5) Champagny-Döhler die Antonine II, 38.

6) Ebendas. S 143.

treten. Am Ende des Orientkriegs legte Marcus (176) nach stürmischer Meerfahrt die Toga in Brundisium an, und sein ganzes Heer that das Gleiche.[1]) Severus, „Vater des Vaterlands", als unsere Mantelschrift ausgeht, hat es danach ähnlich gehalten (193): zu Pferd im Sagum bis Rom, aber eben nur bis an's Thor: hier nahm er die Toga und marschirte zu Fuss in die Hauptstadt.[2])

Der schwere Tuchmantel, sahen wir, wurde doch seltener und seltener; auch Dichter bekräftigen dies: in einem grossen Theile Italiens, heisst es im ersten Jahrhundert, nehme Niemand die Toga ausser als Sterbegewand;[3]) als Römer zu enden genügte schon. Nur die Klienten sind dauernd die Sklaven dieser lästigen Tracht, die zudem handlich kostspielig ist, von der man vier Exemplare in einem Sommer verbrauchen kann.[4]) Neben ihnen freilich zugleich die Praktikanten des Forums, die ein Afrikaner vor Kurzem die Togageier[5]) genannt hatte, ein bissiger Witz, der vermuthlich auch jetzt in Karthago noch nachklingt. Neben dem Klienten und Rhetor steht der parfümirte Geschichtschreiber, der gelegentlich, seine Werke vorlesend, halbe Stunden an seiner Toga zupft.[6]) Gladiatoren-Meister und Lehrlinge kommen kaum in Betracht, denn ihre soziale Stellung ist niedrig.[7])

Am südlichen Gestade des Mittelmeeres hatte die Toga besondere Geschicke. Die Aegypter ihrerseits, auch sonst in den Augen des Römers vielfach eine leidige Ausnahme, wollten am Nil keine Toga; so schont man das krasse Vorurtheil eines vielfach rebellischen Volkes. Ein Janhagel von Barbaren, entbrennt dieses Nilvolk in Aufruhr, wenn die römischen Fasces sich nahen, auch die Toga bringt es zum Wüthen.[8]) Ganz anders in Afrika. Utika, seines Ursprungs

---

1) Hist. Aug. ed. Peter S. 65. Carl Peter Gesch. Rom's III, 2. S. 206.
2) Tillemont III, S. 39.
3) Juvenal. III v. 372. vgl. Elmenhorst Emendat. zu Apulejus S. 364.
4) Friedländer I, 399.
5) togati vulturii s, Elmenh. Index zu Apulejus.
6) Champagny-Döhler I, 5.
7) de pall. 6. Oehl. I, 956.
8) Kuhn, Beitr. zur Verf. des röm. Reichs S. 143.

vergessend, hatte seinen Frieden mit Rom auch dadurch zu sichern gesucht, dass es einst dem siegreichen Scipio in der römischen Toga entgegenkam.[1]) Auf dem alten Boden der Dido war die Toga freilich erst eingezogen, als die Kolonie des August römisches Wesen hier einpflanzte. Von da ab konnte kein Ennius[2]) der karthagischen Tunika spotten. Nach den dürftigen Spuren zu schliessen, die zwischen August und Sever uns karthagisches Wesen enthüllen, wird man theilweise stolz auf die Toga. Die Heimath Hannibals wird eine Sängerin der Togati,[3]) der tolle Kommodus hat sie zur „Kommmoda Togata" gestempelt.[4]) Sever führt Karthago zur Blüthe, erneuert den Aquädukt, die Romanität[5]) steigt im Preise. Selbst die scharfen Doktrinäre, die Christen, die alles Heidnische mustern, ob es wohl vor Christus bestehen kann, machen zunächst doch Halt vor dem alten römischen Staatskleid.

Als der letzteren plastischer Genius die Togafraga erörterte, nahm er freilich ein Recht der Entscheidung schon eben damit in Anspruch, ein Recht nicht so himmelweit anders als die Machtbefugniss der Kaiser, vermöge deren sie festsetzten, was für einen Römer sich schicke. Andrerseits kann man kaum sagen, dass er über jene Grenzen hinausschritt, welche die apostolische Vollmacht (vgl. den Schleier I. Kor. 11.) sich in solchen Sachen gesteckt hatte. In Karthago, in Sachen der Toga, blieb es jetzt nicht bei dem ersten, sie gutheissenden Votum. Das Pallium tritt in Sicht und bietet sich als christliche Tracht an.[6])

Auch dies hatte seine Geschichte im Römerreich, der bequemere griechische Mantel. Zwei Kaiser gar trugen das Pallium, ehe sie zum Purpur gelangten. Marcus, der Vielgeliebte, dessen Bild noch jetzt (209) in den Häusern ist,

---

1) de pall. 1. Oehl. I, 917.

2) Gellius Noctes Att. ed. Lion I, 558. 560.

3) Apul. ed. Elmenh. S. 363 Z. 25.

4) Jung die roman. Landschaften des röm. Reichs S. 126.

5) de pall. 4. Oehl. I, 932.

6) Bemerkenswerth ist, dass das Pallium de idolol. 16 nicht erwähnt wird. Seine Zulassung erscheint selbstverständlich.

hatte, den Studien obliegend, zwölfjährig das Pallium angelegt,[1]) die Tracht der Gelehrten und Weisen. Der jugendliche Sever, erst vor kurzem aus Afrika angelangt, war zur kaiserlichen Tafel gekommen, mit dem Pallium angethan; das Dekorum heischte freilich die Toga, und man gab ihm, ein glückliches Omen, die des präsidirenden Kaisers.[2]) Vor allem ist freilich das Pallium Philosophentracht und Sophistentracht; die Stoa und der Cynismus hüllen sich in diese Gewandung. Als Tracht der schmutzigen Cyniker steht es nicht im besten Geruch. Nachlässig über die Schulter geworfen lässt es den Körper halb nackt; der widrige Anstand der „Weltweisen" ist auch sonst eine schlechte Empfehlung: langes, struppiges Haar und klauenartige Nägel, starrender Schmutz nebst Ranzen und einem mächtigen Knittel.[3]) Nicht alle Palliumträger konnten freilich diesem Bilde entsprechen, zumal es auch Standestracht ist für manche bessere Berufsart. Die Lehrer des ABC, die Meister des Einmaleins, dann Grammatiker nicht minder wie Rhetor, Sophisten, Aerzte und Dichter, die Sänger, die Astrologen, die Beschauer des Vogelflugs endlich tragen diesen griechischen Mantel.[4])

Bei den Christen war der Mantel im Osten eine reine Art von Amtstracht geworden für herumziehende Lehrer, die die „barbarische Weisheit" verbreiteten. Jener griechische Christ Aristides, der dem Hadrian in Athen die Bittschrift in Sachen der Sekte einhändigte, war ein Palliumträger gewesen.[5]) Justin, unter Pius und Marcus, selber aus dem Osten entsprungen, aber lange im Westen geschäftig, hatte, Christ geworden, mit nichten jene Tracht ablegen wollen, in der er, nach Weisheit suchend, bei sämmtlichen Schulen einst anklopfte. Weiss er doch innerlich kaum von einem jähen Bruch mit dem Alten, er, dem der Mann der Xanthippe, auch Musaeus nahezu Christen sind. Sei gegrüsst, Philosoph, so rufen seine Schüler ihm zu, wenn er im Mantel des Weltweisen morgens in der Halle erscheint.[6]) Lag

1) Thiersch, Politik etc. unter Trajan etc. S. 20.
2) Hist. Aug. ed. Peter I, S. 125. 3) Semisch Justin I, 50.
4) de pall. 6. Oehl. I, 955. 5) Aubé Hist. des perséc. I, 275.
6) Hausrat Kleine Schriften S. 81.

doch eine Anziehungskraft in diesem Mantel der Weisen, der man so leicht nicht entsagte; wie am Magnet das Eisen haftet das Volk an dem Mantel.[1]) Auch Neid konnte somit nicht ausbleiben. Da erheben sich heidnische Stimmen, die, frommen Betrug witternd, den christlichen Wanderlehrern jene Maske abreissen möchten; man klagt,[2]) dass für Philosophen sich ausgeben Leute, die es nicht sind. „Warum nennt ihr euch Stoïker, warum betrügt ihr die Leute? Warum nennst du dich Grieche, während du doch ein Jude bist?“[3]) Wenn zudem unter Pius und Marcus das Pallium Schutzbrief zu werden schien,[4]) musste jener Neid sich wohl steigern; es waren eben andere Zeiten, als die Tage des ersten Jahrhunderts, wo man die Weltweisen gerne zu allen Teufeln geschickt hätte.[5]) Wiederum sollte freilich auch das Marcus-Wetter nicht andauern. Der Soldatenkaiser Sever verachtete was nicht Soldat war. Der Mann, der alles gewesen war,[6]) Jurist, General, endlich Kaiser, war doch niemals Sophist gewesen, noch zog ihn ein Zug seiner Seele zu diesen beschaulichen Häuptern; in den Strahlen der Kaisergunst sonnte sich das Pallium nicht mehr.

Ueberaus gewiss ist das eine, dass auch der Autor der Mantelschrift den Philosophen nicht hold war, und dass er in diesem Stücke von dem alten Justinus verschieden war. Er hat ja Justin gelesen und mannigfaltig benutzt; er hat auch willig bekannt, er wünsche ihm ähnlich zu werden, wie in der Bekämpfung der Gnosis,[7]) so von allem andern im Zeugentod; aber in diesem Stücke, das muss er selber gewusst haben, stand der alte Sichemite ihm ferne. Es gehört zu seinen eigenthümlichen Zügen, dass er, wohl noch unter Sever einen Rest jener Gunst gewahrend, die die Philosophen unter Marcus besessen, wie mit Händen und Füssen sich wehrt, will ihm Jemand die göttliche Sekte als eine neue

1) Mommsen Röm. Gesch. V, 314.
2) Lucian. Fugitivi 12. 13. 15—17. 32. 33. Vgl. Aubé II, 133.
3) Epiktet. Diss. II, 9. 4) Aubé I, 343.
5) unter Domitian.
6) Spartian. Sever. 18 Hist. Aug. ed. Peter I, S. 138.
7) adv. Valent. 5. Oehl. II, 388.

Weltweisheit einschwärzen. Jene altgeheiligte Flagge, unter der die göttliche Weisheit durch ganze Geschlechter gegangen war, ist ihm verhasst und gerichtet. Dem alten Juristen und Rhetor, der den „Schulen“ nur gelegentlich nahe tritt, konnte jene Täuschung erspart werden, dass der Glaube Philosophie sei. So entschliesst er wohl spät sich zum Pallium, als der Tracht philosophischer Häupter; die Neigung zu dem griechischen Christenthum, die Verfeindung mit dem christlichen Rom, die seine späteren Tage kennzeichnen, wird eben hier mit gesprochen haben.

Als Zubehör der Toga fanden wir unter August schon die Schuhe. Die karthagische Kritik gilt auch diesem „unsaubern Schutze der Füsse“.[1]) War man in Rom schon früher schwer in die Schuhe zu zwängen, so ist die christliche Gegnerschaft hier besonders lebendig. Hatte man am Nil keine Ursache gegen die Toga zu schreiben, in Sachen der Schuhe, so scheint es, stand es eben doch anders. Die Frau freilich, heisst's in Aegypten, solle den Schuh tragen, da ihre Füsse die zarteren und deren Blösse nicht schicklich sei; der Mann, wenn er nicht ein Soldat sei, soll mit nackten Füssen einhergehen.[2]) „Wer ertrüge,“ heisst's nun auch am Bagradas, „nicht lieber Hitze und Kälte an seinem nackten Fuss, als dass er von Schuhen sich knebeln lässt!“[3]) Sandalen freilich gelten als zweckmässig, ein Zubehör gerade des Palliums. Die ferne Gegend der Veneter, später so berühmt durch die Biberstadt, erhält eine üble Censur in Sachen jener weibischen Stiefel, die ihre Schuster nach Süden verschiffen. Was muss er gar erst denken von der Schusterkunst Alexandriens, deren geriebene Ueppigkeit den verlotterten Orient kennzeichnet, die auf die Sohlen der Frauen erotische Bilder zu prägen weiss, um mit jedem Schritt in den Boden Buhlergedanken zu prägen.[4]) Freilich auch die heidnischen Hohnworte werden von hier aus verständlich auf eine „halbnackte Sekte, die den Wilden ähnlich einher-

1) de pall. 5. Oehl. I, 947.
2) Clem. Paed. II, 11. Kölner Ausg. S. 205.
3) de pall. 5. Oehl. I, 947. 949.
4) Clem. Paed. II. 11. ed. Col. S. 205.

geht".[1]) Die nackten Füsse der Christen sind ihnen ja nicht eigenthümlich; aber eine Handhabe sind sie, wo scharfe Abneigung weht, die Christianer als Barbaren zu brandmarken, mitten unter einer gebildeten Menschheit.

Der Anlass der Schrift von dem Mantel[2]) ist bisher sehr wenig verstanden worden. Der Autor, aus den und den Gründen, habe seine Tracht geändert. Dieser Wechsel sei ihm verdacht worden. Man habe den reizbaren Mann etwas gefoppt und gehänselt; sämmtliches ungenügend, unwahrscheinlich, unglaublich.

Dass ein Mann mit gesunden Sinnen eine solche Thorheit begehen sollte, auf Ausstellungen einiger Mitbürger, auf Moquerie von Privaten mit einem wuchtigen Schriftstück zu dienen, und sei es auch eine Satire, gehört nicht wohl zu dem Denkbaren; der Mann gehörte in's Tollhaus. Man legt nicht Rüstungen an, sich gegen Mückenstiche zu wehren, man rüstet kein Kriegsschiff aus, um in einem Teiche zu kreuzen. Der Satiriker zieht wohl in's Lächerliche, aber nur ungern sich selber, er gibt wohl dem Spotte preis, aber nicht gern sein eigenes Verhalten. Man verknüpfte jene seltsame Meinung mit der anderen falschen, der Autor sei altersschwach[3]) und fasele in kindischem Greisenthum. Aber dies faselnde Greisenthum liegt noch in mächtigen Weiten. Er ist etwa sechzigjährig und im Besitze seiner geistigen Vollkraft.

Anstatt ohne jeglichen Anlass ein kindisches Alter hier einzuschwärzen, ist auszugehen von den Daten, die die Hadrianusepoche uns darbot: der Senat und die Ritter gezwungen, fortan die Toga zu tragen. Dergleichen Mandate werden als sich wiederholend zu denken sein, ja sie sind offenbar wiederholt worden. Es stimmt zur Hadrianischen Praxis, dass es jetzt in Karthago vornehmlich um die höheren Stände[4]) sich handelt, wenn auch die karthagische Kurie,

---

1) Minuc. Fel. Octav. 8. ed. Cellarius S. 27.

2) Hesselberg Tert.'s Lehre S. 124. Hauck Tertull. S. 382. Auch wird der Anlass öfters kaum erörtert.

3) So namentlicb Böhringer.

4) plane post Romanos equites de pall. 6. Oehl. I, 956. quot ordines illustrati de pall. 2. Oehl. I, 925.

wie es scheint, noch umfassender[1]) vorgeht. Von dem Ritterstande ist bekannt, dass während der Monarchie er namhaft ins Sinken gerathen war, dass namentlich auch der Census mit nichten inne gehalten ward.[2]) Zu den Verdiensten der Herrschaft Severs wird von unserer Schrift selbst gerechnet, dass dieselbe gewissen Ständen zu neuem Glanze geholfen. Die Annahme wird nicht zu kühn sein, dass der Stand der Ritter darunter ist, der Stand, aus dem der Kaiser hervorging. Ins Kapitel solcher Verherrlichung wird irgend auch die Toga zu rechnen sein, die vom Senat von Karthago aufs neue und aufs schärfste empfohlen wird.

Tertullian gehörte zum Ritterstaude. Sein Vater, nach guter Nachricht, war ein prokonsularischer Hauptmann[3]); dieser Stand machte zum Ritter, sicher unter den späteren Kaisern. Schon Oktavianus verhiess den Hauptleuten seiner Legionen sogar die senatorische Würde in jedes einzelnen Vaterstadt,[4]) auch ist gewiss, dass danach diejenigen, die es zum ersten Hauptmann gebracht hatten, woher sie auch sonst gekommen waren, meist der Ritterwürde theilhaftig wurden. Unter Sever war der Hauptmannsgrad ohne weiteres ritterliches Militäramt. Die Lücke dieser Beweisführung, dass der Autor Ritter gewesen, wird unseres Erachtens vollauf durch die Schrift von dem Mantel selbst ausgefüllt.[5])

Dass wirklich die karthagische Kurie, der Senat dieser römischen Grossstadt, eine Verordnung ausgehen liess, dass das karthagische Recht auf die Toga zumal durch die Ritter zu achten sei, stellt auch der Vergleich Apulej's mit der Schrift von dem Mantel wohl sicher. Die „Ersten von Afrika" sind ihm die Männer der karthagischen Kurie, eben nicht ein beliebiger Janhagel der grossstädtischen Gassen, auch nicht noch so achtbare einzelne, bei denen man Anträge nicht stellt, wie sie Apulejus erörtert.[6]) Genau dieselbe Anrede gebraucht unser späteres Schriftstück. Selbst der Inhalt

1) generaliter denotatis de pall. 1. Oehl. I, 918.

2) Gregorovius Hadrian S. 283.

3) Hieronymus de viris illustribus. 4) Kuhn Beitr. S. 52.

5) de pall. 6. Oehl. I, 956.

6) Apulej. ed. Elmenh. S. 353. 355. (in curia Carthaginiensium)

der Verfügung der Kurie lässt sich aus diesem erschliessen. Es war eine Aufforderung an die berechtigten Träger der Toga, zumal an die Leute vom Ritterstande, sich ihres Rechts zu bedienen, sammt einer wenig liebsamen Mahnung an das werthe karthagische Publikum, durch die öffentliche Meinung zu wirken, dass man dieser Anmahnung nachkomme. Es will scheinen, dass selbst die Methodik dieser sanften Kontrolle bezeichnet ward, dass man namentlich den Landsleuten auftrug, eben durch das fixirende Auge oder wiederum durch weisende Finger oder durch ein bedeutsames Nicken[1]) die Sonderlinge zu strafen, sie durch solche Censur zu blamiren,[2]) sie der Aufmerksamkeit zu empfehlen.

Dass gerade jetzt eine Hochfluth specifischen Römerthums da war, dass in der „Romanität" das Heil für alle gesucht ward, lässt sich unschwer verstehen. Die Bürgerkriege mit Niger liegen handlich weit rückwärts, längst raucht der Rhodanus[3]) nicht mehr vom Blute der Albinianer, dem unbesieglichen Parther hat man die Zähne gewiesen und ihm einen Besuch abgestattet in seiner eigenen Hauptstadt. Auch der britische Feldzug hatte eben zu einem Frieden geführt, mochte es auch nur vor der Hand sein. In grösserer Nähe Karthago's sind die Grenzen von Tripolis längst gegen Barbaren des Südens gesichert.[4]) Wohin das Auge auch schaut, nach Nord, Süd, Ost oder West sind die Resultate höchst glänzend, die die Severische Herrschaft erzielt hat. Im mesopotamischen Osten sind Rhesaina, Singara, Nisibis[5]) als Septimische Kolonien ein Zeugniss von dem civilisatorischen Vorstoss des gewaltigen Mannes aus Leptis; in Baalbek-Heliopolis verkündet der Jupitertempel,[6]) den dort der Kaiser errichtet, den üppigen Syriern prangend, was der Gatte ihrer Julia konnte. Antiochien, Neapolis und Sichem waren ja hart gestraft worden für ihre Liebe zu Niger, und zum Theil die begehrten Schauspiele ihren Be-

1) Oehl. I, 940. 944.

2) denotare Oehl. I, 124. 114. 116. 336. 306. 328. 915. II, 389. 396. 308. 333. Vgl. Forcellini s. v. denotare. Hauck 382.

3) ad natt. I, 17. Oehl. I, 342.

4) Duruy Revue hist. VII, S. 310.

5) Spanhem. II, 607.

6) Duruy a. a. O. 309.

wohnern entzogen; degradirt zu einem Dorf soll die Stadt am Orontes, so schien es, verkümmern, unter Hoheit Laodicea's[1]) in siechem Dasein dahinschmachtend. Aber mit der harten Strafe hatte man bald auch die Gnade gemischt, und die Sonne der Huld strahlte wieder über die verschüchterten Städter. Wie schwer hatte auch Byzanz seine Treue gegen Niger gebüsst: zum Leidwesen so mancher[2]) lagen seine Mauern darnieder, und Europa schien fürchterlich offen für die pontischen Barbaren da draussen. Aber Bassian's Bitten hatten doch den Vater besänftigt: Säulenhallen entstanden, ein prächtiger Hippodrom sorgte für die Lust der Bewohner, und die Bäder des Zeuxippus nicht minder.[3]) Noch sind die Tage ja fern, wo hier eine mächtige Weltstadt unter Christenkaisern erblühen soll, noch ist Rom ja die Einzige; aber eben auch hier hat die Baulust Wunder geschaffen. Das Pantheon des Agrippa, wofür noch die Jetztwelt ihm danken mag, hat der Kaiser herstellen lassen, den Tempel des Jupiter Tonans, von dem noch drei schöne Säulen am Fuss des Kapitols jetzt erzählen, hatte er restaurirt, einen grossen Tempel des Bacchus und Herkules[4]) neu errichtet. Vor allem der Palatin wusste von Kaiserbauten. Was seit Domitianus versäumt war, die Erweiterung der Kaiserpaläste, hatte Severus jetzt nachgeholt. Die südliche Ecke des Berges zwischen dem Skaurischen Hügel und der nördlichen Seite des Circus enthielt die Severische Zuthat. Als sein grösstes Bauwerk hierselbst zählte das Septizonium,[5]) eine Art Mausoleum des Kaiserhauses, mit herrlichem Portikus von drei mächtigen Säulenstockwerken. Er hatte mit dem Plan sich getragen, hier ein prachtvolles Vestibul zu den Kaiserpalästen zu schaffen, nur dass die Augurn erklärt hatten, die Götter untersagten, den Eingang zum Palatin

1) Herod. 3, 6, 9. Spart. Sev. 9.
2) Dio 74, 14, 4. Fuchs Septimius Sev. S. 57.
3) Spart. Carac. 1, 7. Dio 76, 16, 3. Fuchs, Sever. S. 89.
4) am forum boarium. Jordan Topographie Rom's S. 113.
5) Duruy Revue VII, S. 309. Vgl. Lanciani und Visconti Guida del Palatino S. 45. 92. und die beigefügte Karte von Zangolini, Jordan a. a. O. 301. Fuchs S. 112.

zu verändern. Immer blieb's ihm ein lieber Gedanke, dass Leuten, die auf der Appischen Strasse, afrikanische Landsleute herkamen, die Herrlichkeit ihres Landsmanns durch die stolzen Kolonnen gemeldet ward. Aber auch nach Afrika selber hatte der Arm dieses Bauherrn gelangt, der die Aera des Friedens ausnutzte, um das Gedächtnis der eigenen Tage durch stolze Werke zu schmücken. Von dem fernen Alexandrien abgesehen, das die Erdbeschreibung der Tage gewöhnlich zu Asia rechnete, war u. a. Lambäsis Numidiens eine Schöpfung der Severischen Tage. Der dritten Legion verdankte einst der Ort seinen Ursprung; die benachbarten römischen Bürger hatte schon Marcus (161—166) zu einer Gemeinde vereinigt. Jetzt erhielt Lambäsis das Stadtrecht (207). Hier gab es Tempel und Thermen, hier, nach römischem Muster verkleinert, ein Septizonium auch, das hier eine Reihe von Quellen in gemeinsamer Leitung vereinigte. Das Forum vor dem vornehmsten Tempel zeigte Legionslegaten in Marmor. Die Verleihungen des Kaisers zu krönen war soeben ein Kapitol (208) der übrigen Herrlichkeit zugefügt.[1])

Die patriotische Hochfluth thürmte noch andere Errungenschaften: gewaltige Strassenbauten in verschiedensten Quartieren des Reiches. Die Strasse über den grossen Sanct Bernhard[2]) und die über den Simplon waren restaurirt durch Severus (198),[3]) nicht minder die Brennerstrasse (195 und 201)[4]) auch Alt-Ofen (Aquincum)[5]) war mit besserem Heerweg bedacht worden. Auch Asien steht nicht zurück: die Strasse von Sidon nach Tyrus[6]) wurde von Severus verbessert (c. 199). Natürlich auch Afrika fehlt nicht. Die Septimianische Strasse zwischen Lambäsis-Theveste[7]) diente ja militärischen Zwecken, wie die Alpenstrassen im Norden, konnte aber füglich nicht anders als dem Wohl dieser Landschaften frommen. Wohin auch das Auge schweifte,

---

1) Friedländer III, 156 f.
2) Orelli 352.
3) Ceuleneer Sevère S. 98.
4) C. J. L. III, 5980. 5981. 5982.
5) C. J. L. 3745.
6) C. J. L. III, 205.
7) Ceuleneer Sevère S. 256.

nah und fern fand es Zeichen eines gedeihlichen friedlichen Fortschritts.

Nunmehr erblich immer mehr, was kürzlich, einer Gorgo vergleichbar, die Gemüther mit Schrecken erfüllt hatte. Nicht nur Niger, Albin sind vergessen sammt Tausenden, die mit ihnen bluteten, auch eine wüste überraschende Schandthat, an den Stufen des Thrones verübt, ja vom Thronerben begangen und vom Kaiser schwächlich bemäntelt, die Ermordung des Pompejanus, jetzt sechs Jahre zurückliegend, schien mit dem Mantel der Liebe oder wenigstens des Vergessens bedeckt zu werden. Einst war die „elende Rolle",[1]) die der Kaiser bei der Sache gespielt mit wohl erkennbarem Tadel von der karthagischen Feder begleitet worden.[2]) Sie traf in ihrer Stellung zur Sache mit dem gleichzeitigen Griffel zasammen, der der Nachwelt diese Geschichten in einem grossen Geschichtswerk vermeldete. Aber schliesslich bei so hohen Verdiensten, da das Füllhorn civilisatorischen Fortschritts die Ufer des Euphrat nicht minder als den Rand der Sahara schmückte, konnte die Bemäntelung siegen auch dieses noch jungen Verbrechens. Eine Legende, mit Bassian als Erfinder und Herodian als Gläubigem, wurde, wie Inschriften darthun, auch in den Provinzen nicht abgewiesen. Ein schuldiger Verbrecher, hiess es, war gesunken unter dem Rächerstahl. Ja, auch die Schrift von dem Mantel, soweit dieser Schelmin zu trauen, hat sich der üblichen Deutung, der jungen Legende mit angeschlossen.[3])

Eine gewisse jubilirende Stimmung,[4]) so könnte es leicht scheinen, strömt auch ihr aus den Poren. „Wie hat doch dieses Jahrhundert den ganzen Erdkreis verändert. Wie viele Städte hat nicht jene dreifache Mannestugend dieses Kaiserthums geschaffen, geschmückt, wiederhergestellt. Während die Gottheit so vielen Augusten ihre segnende Huld zugetheilt hat, wie viele Besitztitel hat man jüngst doch berichtigt, wie viele auswärtige Völker hat der Krieg in ihre

1) Duruy Revue VII, 288. vgl. Div. 76, 5.

2) de patientia 1. Oehl. I, 644.

3) cacto et rubo subdolae familiaritatis evulso de pall. 2. Oehl. I, 925.

4) auch novitate felices Oehl. I, 913.

Schranken gewiesen, wie viel Stände gab man zurück ihrem alten früheren Glanz, wie viele Barbaren sind in ihre Grenzen zurückgedrängt. Fürwahr, dieses glänzende Reich ist das gepflegteste Bauland des Erdkreises; der Wolfswurz der Feindschaft entwurzelt und nicht minder der stachlichte Cactus einer erheuchelten Freundschaft vernichtet; ja schöner als Alkinoos Gärten und schöner als Midas Rosenhain erblüht dies unvergleichliche Römerreich."[1]) Alles, so schreibt er gleichzeitig, ist heutzutage zugänglich, alles erschlossen, erreichbar, überall geschäftige Arbeit; berüchtigte Einöden sind durch liebliche Gefilde abgelöst; der Pflug bändigte Wälder; da sind Hausthiere statt der Hyänen, der Sand ergrünt nun zum Ackerland, Felsen bricht man hinweg, Sümpfe werden entwässert, Städte giebt es so viel wie sonst kaum einzelne Hütten. Inseln starren nicht nackt mehr, nicht mehr schrecken die Klippen; überall Volksgewimmel, überall ist Staat und ist Leben.[2]) Die Romanität, das ist klar, feiert ihre höchsten Triumphe. Mochten Nörgeler, wie Dio, ob verletzter Standesinteressen an der Bauwuth des Kaisers zu mäkeln haben und auf einen sparsamen Pius[3]) mit stiller Sehnsucht zurücksehn, solche Erfolge erzwangen im Grossen und Ganzen Bewunderung. Noch mehr wie Aristides der Rhetor, als er einst[4]) in seine Posaune gestossen, um die Städtepracht des Reiches zu preisen und die „Erde, die geschmückt wie ein Garten", schienen diese Tage zum Stolze berechtigt. Die Toga, das glorreiche Römerkleid, war ein geeigneter Ausdruck des Stolzes.

Nicht allzeit war die Romanität in Afrika in so hohem Preise gewesen. Als nach Mitte des zweiten Jahrhun-

1) Oehl. I, 925.

2) de anima 30. Oehl. II, 605. Zur Gleichzeitigkeit von de anima vgl. im einzelnen: examina gentis Oehl. II, 604, gentium examina Oehl. I, 924, und überhaupt den ganzen Zusammenhang a. a. O.; auch die troïschen Sachen sind eigenartig: Rhoeteum Trojae Oehl. II, 631, vgl. quod illi apud Sigeum strongyla servat Oehl. I, 935. Dazu kommt Empedokles Oehl. I, 940 und in zahlreichen Stellen de anima.

3) οὐχὶ φιλοικοδόμος Marcus εἰς ἑαυτόν ed. Schultz S. 16.

4) anno 145. Friedländer III, 157.

derts[1]) das Christenthum hier gepflanzt ward, hielt griechisches und römisches Wesen ungefähr sich die Wage. Noch Apulej von Madaura lernt Latein erst als er nach Rom kommt.[2]) Bald aber siegt römisches Wesen. Schon Florus verherrlicht begeistert den römischen Bürger, dessen Lebensart ihm auf der weiten Erde die beste dünkt.[3]) Mit den Friedenstagen Sever's schwillt dieser Patriotismus zur Höhe: der Landsmann gilt wie ein Gott,[4]) der das Scepter des Reichs in der Hand hat; wir verstehen jenen numidischen Bürger, der ein grosses Kapital vermachte, um zu Ehren dieses glorreichen Mannes einen Triumphbogen zu stiften.[5]) Einst jauchzte das Volk in der Hoffnung, einen seiner Proconsuln[6]) als Imperator zu sehen; zwei solcher Würdenträger, die an der Byrsa geschaltet, trugen danach wirklich den Purpur,[7]) freilich Eintagsfliegen der Majestät; jetzt war ein Kind dieses Bodens Alleinherrscher im Reiche, ein Mann, der nach Siegen und Blut wie zum Friedensfürsten[8]) verklärt schien. Auch die römische Sprache ist jetzt der griechischen hier überlegen. Hier soll die Itala wachsen; auch Tertullian, der zuweilen die Sprache der Hellenen gewählt hat, huldigt schliesslich der Sprache des Westens.

Trotz alledem ist des letzteren Römerbegeisterung unecht. Der Enthusiasmus der Tage hallt ja in der Mantelschrift wider, aber eben nicht als sein eigener: eine bittere Ironie wohnt nicht weit von seinen panegyrischen Wendungen. Einst schrieb er halb elegisch halb schadenfroh jenes Wort: noch widersteht man den Deutschen,[9]) das handlich an Tacitus anklang: wir siegen uns noch todt in Ger-

---

1) Renan VI, 478 nimmt richtig ca. 158 an; nur lässt sich dies noch besser begründen.

2) Renan Origines VII, 455; vgl. auch Apulej. Florida IV, 24.

3) cive Romano nemo vivit rectius. S. Gregorovius Hadr. S. 255.

4) Spart. Sev. 13. ed. Peter S. 134.

5) Durüy Revue VII, S. 309.

6) Den Piso anno 70. Tacit. Hist. IV, 48 ed. Ritter S. 581. f.

7) Pertinax und Julianus.

8) Vgl. die Münzen: Fuchs Sever S. 111.

9) adv. Jud. 7. Oehl. II. 714.

manien.[1]) Einst tobte die vulkanische Rachlust, die am Gericht über die stolzen Cäsaren und ihre „Zeugen“ sich freute.[2]) Und diese romfeindliche Ader ist auch jetzt nur scheinbar ihm ausgetrocknet; jene specifisch römische Hochfluth trägt ihn nur scheinbar mit vorwärts. Auch der triumphirende Erbe der heidnischen Römerglorien[3]) hat eben nur scheinbar entsagt; der „unpolitische Mann“, als den er einst gern sich eingeführt,[4]) wiederholt sein Glaubensbekenntniss auch in der Schrift von dem Mantel, ja er thut es mit gesteigertem Nachdruck.[5])

Allerdings ist die Lage verändert. Die Verfolgungswehen von früher liegen ihm eben im Rücken; die Vorboten der neuen haben sich ihm noch nicht gemeldet. Die Zumuthung, die Toga zu tragen ist kein Drängen, den Christ zu verleugnen.

Von Reisigleuten und „Pfahlbrüdern“,[6]) die da einst am Marterpfahl brieten, schweigen diese Tage des Friedens; desgleichen von Leoparden und Beilen. Somit ist auch sein Wort hier freundlicher als in den grimmen Tagen der Schutzschrift. Die Midas- und Alkinoosgärten sind freilich eine Art von Schlaraffenland, mit dem er jene Schwärmer verhöhnt, die „so herrlich weit es gebracht“ haben. Der „Besitztitel Berichtigung“,[7]) vielleicht gar auf Antiochien, die Stadt am Orontes bezüglich, erscheint als ein schelmisches Lob dieser ausgezeichneten Tage. Er will den patriotischen Dusel, oder was er so auffasst, nicht ziehen lassen, ohne ihm einige Streiche, zu denen ihm die Hand zuckt, mitzugeben. Aber was ist das alles gegen die mächtigen Invektiven von einstmals.

Nur freilich vom Hass zur Liebe, vom Gerichtsdrohen gegen die Kaiser zur Anbetung jener Königin Rom, die in

1) tamdiu Germania vincitur. Germ. 37. ed. Ritter S. 646.

2) de spectac. 30. Oehl. I, 61.

3) ad natt. II, 17. Oehl. I, 396 (sciunt proximi ei).

4) nulla res magis aliena quam publica (Apolog.) Vgl. Christianus nec aedilitatem (affectat). Oehl. I, 284 (Apolog. 46).

5) de pall. 5. Oehl. I, 950. 6) Apolg. 50. Oehl. I, 298.

7) census transscripti de pall. 2. Oehl. I, 925.

brüllenden „Circusgewittern" so tausendstimmig gefeiert ward, waren Riesenschritte zu machen, die er auch nach einem Jahrzehnt nicht gemacht hat. Von der süssen Schmeichelrede eines Aristides von einstmals trennt ihn eine mächtige Kluft: das Schmeicheln ist nicht sein Handwerk.[1]) Es ist schliesslich nur die ironische Maske, die die grimme Kritik von früher sich in der Mantelschrift anlegt, und das grimme Auge pflegt durchzublicken. Mit der bekannten Wendung des Rhetors: „ich will nicht reden", vermeldet er, dass einer der Cäsaren von damals dem Nero so handlich ähnlich sieht.[2]) Die gepriesene Aera des Friedens ist ihm seine Immanuelzeit nicht; diese Glorien Rom's sind ihm unechte. Ferner konnte er kaum jene Römererfolge sich rücken, kälter und beschaulicher konnte er kaum sich zu ihnen verhalten, als wenn er von „euern Cäsaren"[3]) gleichwie ein Beobachter redet, der vom Schnee Kaledoniens her über die Severusmauer hinübersieht. Wo nicht die Ironie bei ihm waltet, wie in jenen „Alkinoosgärten", da ruht gar ein weltmüder Blick auf den tiefen Schatten der Gegenwart. Das Wachsthum der Einwohnerzahl des riesigen Reichs droht ihm Unglück. Auf gut pessimistisch bemerkt er: wir sind der Welt jetzt zur Last, die Nothwendigkeiten des Lebens sind nicht mehr genügend vorhanden, immer kümmerlicher seufzt jetzt die Armuth, und Klagen hört man von allen; die Natur will uns nicht mehr erhalten. In Wahrheit Seuchen und Hungersnoth und Kriege und sich öffnende Schlünde muss man für Heilmittel halten, für eine Art von glücklicher Schur der übermüthigen Menschheit.[4]) Das ist gewiss nicht die Stimmung ein rosenfarbenen Schönsehers. Wenn die Mantelschrift selber gelegentlich heiter zu spielen scheint,

1) adolati nunc sumus imperatori etc. Apolog. 31. Oehl. I, 235.

2) Mit dem Subnero de pall. 4. Oehl. I, 938 meint er keineswegs Domitian (so Oehler) sondern gewiss Caracalla. In Sachen des Domitian pflegt er keine Maske zu brauchen: Apolog. 5. Oehl. I, 131.

3) Oehl. I, 938.

4) de anima 30. Oehl. II, 605. „Wie ein Chinese oder wie ein Deutscher von heute fürchtet er Uebervölkerung." Gregorovius Hadrian S. 253.

hie und da mit olympischer Ruhe kräuselnd an dieser Gegenwart: der Grundton ist herbe Satire. Er „murmelt[1])“ nicht über die Zeitlage, ja er gebraucht auch zuweilen den Kunstgriff, scheinbar mehr ein historisch Tableau als ein Bild der Gegenwart aufzurollen, aber sein Scherz ist meist Maske, und diese Maske ist durchsichtig.

In mehr als einer Beziehung ist die Schrift für den Autor bezeichnend. Im Gefühl eines überlegenen Standpunkts tummelt er sich gleichsam behaglich und beschreitet zumal Höhen und Tiefen seines geschichtlichen Wissens, mehr als sonst bei ihm Brauch auch die Poëten citirend. Nimmer geizend mit Vorräthen seiner literarischen Habe, ist er in den häuslichen Schriften doch beschränkt durch mancherlei Rücksicht. Die drängenden Anliegen der christlichen Gemeindeentwickelung, die gründlich verschiedene Eigenart des christlichen von dem heidnischen Wesen gestatten ihm vielfältig nicht, aus den besonderen Zirkeln zu schreiten. Was sollten in der Schrift von der Busse, selbst in der vom Jungfrauenschleier die heidnischen Analogien?[2]) Hier galt es, sein Bibelwissen sicher vorab zu erhärten. In anderen häuslichen Schriften, wie etwa in der Schrift von den Schauspielen springen ja auch andere Wasser, als die neuen Wasser vom Jordan. Die Gebilde der Heidenkultur sind ihm hier stets unter den Händen, auch wo er mit asketischer Strenge so riesenlaut davon abruft. Dennoch ist die ganze Behandlung durchweg eben verneinend. Er hat keine christliche Kunst, wie er hier eine Art christliches Kleid hat. Zuweilen ist er gemüssigt, den Aufmarsch heidnischer Weisthümer in einer häuslichen Schrift zu entschuldigen.[3]) Denn anders wie zu anderen Zeiten steht das klassische Wissen zum biblischen. Das klassische ist ABC, das biblische ist ihm die Hochschule. Dazu mag auch der Stand der Bildung in Gemeindekreisen gekommen

1) murmurationes contra felicitatem temporum waren strafbar; vgl. Paul. Sent. V, 29, 1. Arnob. IV, 34.

2) Gelegentlich bringt er sie bei: s. meinen Aufs. in Luthardt's Z. S. 1886. S. 46 ff.

3) Literae ad hoc saeculares necessariae. de cor. 7, Oehl. I, 431.

sein. Die gelehrte Ader rinnt naturgemäss nicht in die Menge. Was sollten diese Berge von Wissen für die Ackerbauer und Weber? Vielleicht lugt es da mit hinaus, wenn er öfter seiner Schreibwuth[1]) gedacht hat. Wenn er etwa in der Schrift von der Seele sein Studium der Philosophen und Aerzte in handlicher Fülle verwerthet, so musste er seine Leser sich suchen in den engeren gebildeten Kreisen, die diesseit und jenseit des Meeres gleich kleineren Zirkeln in den Kreis der Gemeinde gezeichnet waren. In den Apologien von früher, in der gehaltvollen Schutzschrift, in dem trutzigen Wort an das Publikum, stand er dann freilich vor Aufgaben, die ihm besonders gemäss waren; er redet zumal in der Schutzschrift zu gebildeten hohen Beamten: aber schwerlich mit gutem Erfolge für das weltliche Interesse der Christen, erbitternd mehr als besänftigend, verhöhnend mehr als versöhnend. Die letzte seiner Apologien, die kleine Schrift an den Skapula soll es bald zum Ueberfluss darthun, dass er selber dieser Arbeit halb müde ist, und dass er kaum rechten Erfolg von dem Lanzenbrechen erwartet.

Hier nun bot dem Karthager sich eine mittlere Lage: ein vergleichsweise harmloses Wort für eine zusagende Kleidung und gegen ein Kleidermandat, das die „Ersten Afrika's" machten; er durfte sich hier versagen jene schärfsten Geschosse und Bolzen, die er in hochpeinlichen Zeiten auf den heidnischen Glauben gerichtet; hier war andererseits eine Arena, in der er sein buntestes Wissen den Gebildeten ausstellen konnte, womit er im innersten doch nur seinen Christus zu schmücken meint, der in ihm „einen Starken zum Raube" hat. Der Gelehrte, hier losgelassen, weidet sich mit Behagen auf den Wiesen seines klassischen Wissens, legt nach Belieben sich aus in blanker klassischer Rüstung. Er redet zu gebildeten Heiden, aber diesmal halb als ein Scherzer, übt in räthselnder Knappheit sein Kommando über entlegene Stoffe, schüttelt an allen Bäumen, die ihm irgend Ausbeute geben wollen. Um eines Mantels willen plündert er gleichsam die Erdtheile, durchmisst Geschichte und Mythus; ist das seltsam, so hat

1) Oehl. I, 594. 631. 665. II, 37. 388. vgl. Oehl. III, 727 Note r.



er dies sein wollen. Ueber breitere und ernstere Stoffe konnten Dilettanten sich auslassen; auf so knappem und seltsamem Boden schien der Meister sich zeigen zu können, dem die Quellen der Gelehrsamkeit strömen, wohin er nur immer den Fuss setzt. Eine Kostümkunde des Erdkreises, und wäre es eine sehr skizzenhafte, kann der erste beste nicht hinzaubern.

Dabei ist seine Methode die alte. „Angriff die beste Vertheidigung", ist der wohlverschwiegene Grundsatz, dem er zeitlebens gefolgt ist. Soll der griechische Mantel vertheidigt werden, während die Kurie Karthago's ihn in das lästige Staatskleid hineinzwängt, so hat er die Gegeninstanz: warum griechelt denn ihr so? Die Friseurkünste von Asien, warum wuchern sie unter euch Römern?[1]) Woher, wenn die Toga das Heil ist, die zahlreichen geilen Triebe eines krausen religiösen Geschmackes, der als durchsichtige Hülle nur Modetendenzen verbergen muss?[2])

Auch sonst ist seine Methode bestimmt durch seine frühere Laufbahn. Hatte er die stolze Gewohnheit in seinen häuslichen Schriften,[3]) das Heer seiner biblischen Kenntnisse geordnet auf das Blachfeld zu führen, die Bücher der Testamente der Reihe nach abzuhören, an allen Felsen zu pochen, bis der gewünschte Funke hervorsprang, so verfährt er eben hier gar nicht unähnlich, indem er die Welt durchschreitet, um in Ernst und Scherz sich Licht für die Mantelfrage zu holen. Das biblische Wissen tritt hier ja, wie einst in der Schutzschrift in Schatten, doch kann er sich nicht entbrechen, sich als heimisch in beiden Welten mit ironischem Wort zu erhärten. Wenn er einmal[4]) den Pentateuch streift, so begleitet er das mit dem Pauluswort, das freilich sein Zusammenhang umprägt: nicht alle haben das Wissen, oder „das sind heimliche Dinge".

Der Grundgedanke der Schrift ist freilich von erstaunlicher Einfachheit: die Weltdinge sind wandelbar. Wenn denn wirklich alles sich wandelt, warum denn nicht eben

1) de pall. 4. Oehl.I, 932. 2) de pall.4. Oehl. I, 943.
3) Zumal in den späteren. 4) de pall. 3. Oehl. I, 928. vgl. I, 923.

auch ich? Man könnte an Anakreon denken, der die durstige Erde beauftragt zur Apologetin des Durstes, der die durstige Sonne herbeiruft, ihn als Trinker zu legitimiren. Auch Herakleitos liegt nicht ferne, den er sonst zu citiren gewohnt ist; *πάντα ῥεῖ* gilt auch hier. Eine Reihe von Jahren später wird er einmal den Vorwurf entkräften wollen, der ihm innerhalb der Christengemeinden in bitterem Ernste gemacht ward: er habe völlig geschwenkt, sei ein gänzlich andrer geworden. Das sollte ihm tiefer gehn als jetzt die Censur von den Heiden; da wird jeder Scherz ihm versiegen, auch wenn er redet von „heilvollem Leichtsinn“. „Niemand erröthet, der fortschreitet“[1]) wirft er dann den Gegnern entgegen, die zumal nun in Rom so sehr stark sind; aber die innere Erregung ist drum kaum minder lebendig. Schwer wird's, der römischen Kirche mit Entschiedenheit den Rücken zu kehren; der „Romanität“ gegenüber ist ihm dies viel leichter gefallen. Die Mahnung, „bei den Rittern“ zu bleiben, schneidet nicht sehr ins Fleisch, und somit sticht ihn der Hafer, er gefällt sich leidlich in Bocksprüngen als Theoretiker über die Trachten. Es ist, als wollte er sagen: frei wie ich hier mich bewege als Historiker so mancher Kostüme, steht mir hier schliesslich die Wahl, ob das Pallium oder die Toga. Hie und da ist ein poëtischer Anflug oder selbst ein philosophischer Tiefblick trotz allen Schlendergangs da. Er mustert die Trachten der Menschen, beginnt von den Feigenblättern, die der erwachten Scham ihren Dienst thun; folgen darauf die „Felle“ beim Verlassens des seligen Gartens, als der Mensch wie zu „Bergwerksarbeit“[2]) auf die kummervolle Erde entlassen wird. Folgt der ägyptische Mythus von Anubis[3]) geschundenem Schäfchen, wobei zufällig ein Wollfaden glückte; auf das Fädchen folgt das Gewebe, dem ein Netz die Wege bereiten muss, gefügt aus dem Baste der Linde. Auch wird eine Lanze gebrochen für die Kulturverdienste der Spinne,[4]) die die meisten Ansprüche habe, erster

1) de pudic. 1. Oehl. I, 793.
2) de pall. 3. Oehl. I, 928.
3) Anubis oder Hermes s. Kuhn S. 170f.
4) Zunächst für die mythische Arachne. Seinem Rationalismus

Webermeister zu heissen. Hier mangelt im einzelnen nicht, so wenig er ja selber erfindet, eine gewisse Anmuth und Grazie, die an einen philosophischen Dichter[1]) unserer späten Nachwelt gemahnen kann.

Es bleibt dabei immerhin schwer, die Stimmung in eine Formel zu fassen, aus der dieses Schriftchen geflossen ist. Bald schwebt es über den Weltdingen mit einer heiteren Ruhe, als könne den in „Schauen Versenkten" nicht grauen vor dem irdischen Wandel, bald lächelt eine ironische Skepsis über ein römisches Quasi-Wagnerthum;[2]) bald erörtert er ausdrücklich und ernsthaft, selbst in handlich prosaischem Zug den Vorzug einer bequemen Kleidung; bald geisselt er Ideale, die die heidnische Welt sich geformt hat, und dabei deutlich genug die Alexandromanie Caracalla's. Der specifisch christliche Standort macht sich sehr wenig bemerklich, bis endlich der bedeutsame Schluss ihn doch genügend fixiren muss. Offenbar ist dieser Standort ihm der feste Punkt in dem Wechsel, die archimedische Stelle, von der eine Welt des Vergehens in die Ruhe des Beharrens gerückt wird. Wie sanft und sammten vergleichsweis seine Hände hier zugreifen, im wesentlichen ist er der Alte, der in der Schrift an das heidnische Publikum in der Welt das Erbe der Christen sah.

Im einzelnen, wie bereits angedeutet, macht er sich an Ideale des Heidenthums, und legt sie zu geeigneter Probe auf seinen literarischen Amboss. Er versteht es, ihnen am Mantel zu zupfen, wie man ihm am Mantel gezupft hat. Da ist zunächst Alexander[3]) ein Ideal oder Idol, das er antastet. Sein Ruhm ging in Wahrheit wie Wellen gerade durch dieses Jahrhundert. Nach manchen Zeichen zu urtheilen hatte auch bereits Caracalla seine eigene kleinere Ferse in des Macedoniers Fussspuren eingepasst,[4]) wenn auch spä-

gemäss (vgl. z. B. Lucullus Apolog. 11. Oehl. I, 158) meint er eigentlich die wirkliche Spinne.

1) Schiller's Künstler. Schillers Werke mit Stahlstichen, Cotta 1839. I, 119. 2) gemeint ist der Goethe'sche.

3) Vgl. meinen Aufs.: Tert. als Mensch u. als Bürger in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. XVIII, S. 237f.

4) Vgl. die schiefe Kopfstellung an den Büsten in London und Rom.

tere Narrheit noch aussteht. Der todte Alexander lebt noch. Die Schrift fasst den Sohn des Philippus bei dem seidenen, persischen Kleide, in dem er seinen Erdentag abschloss. Das, sagt er, sollte man geisseln, dass dieser euer gepriesener Held sein aufgeblasenes Wesen[1]) in den Seidenbausch jener Perser birgt, die er doch selbst überwunden hat. Der grosse König erscheint doch etwas kleiner als sein riesiger Weltruhm.[2]) Nur wer die Zeiten nicht kennt, wird hier einen Schlag ins Wasser gethan sehen. Ja selbst das Persergewand, das die sterbende griechische Brust deckt, feiert eine Art von Allgegenwart Jahrhunderte nach ihren Tagen. Jene syro-hellenische Mischkultur, Tertullian zeitlich benachbarter, als dem Sohn des Philippus, erzeugte den kolossalischen Grabtempel, den im ersten Anfang der Kaiserzeit Antiochos von Kommagene sich baute, auf einsamen Hügel am Euphrat: im persischen Gewand soll der Priester ihm dort das Opfer darbringen, dem König, der selber sich Perser nennt, andererseits aber auch die Hellenen zu den Wurzeln seines Geschlechts zählt. Die Götter von Maketis und Persis werden da zugleich angerufen, den Nachkommen Segen zu spenden.[3]) Es ist als ob auch dort am Euphrat die Glorien dessen fortleben, der in der „Sarabara" sterben wollte. Tertullian schüttelt dies Kleid, und damit die eigene Zeit, die in Alexander vernarrt ist.

Auch den Achill, den Homer zu unsterblicher Glorie aufhob, den einst Alexander beneidet ob seines göttlichen Herolds, fasst der Karthager beim Rockschoss, einen an-

1) de pall. 4. Oehl. I, 939.

2) magnum regem, sola gloria minorem de pall. 4; vgl. den verwandten Sarkasmus: Pompejus Magnus, solo theatro suo minor de spectac. 10. Oehl. I, 37.

3) Mommsen, Röm. Gesch. V. 454. Zum „Schatten Alexanders" im ersten und zweiten Jahrhundert vgl. noch Gregorovius Hadrian 321: Plutarch über das Verdienst Alexanders; ebendas. S. 422.: Lucian's Todtengespräche: Alexander in der Unterwelt, skeptisch, wie gewöhnlich; Fuchs S. 47: Niger, sich den neuen Alexander nennend vgl. Ceuleneer S. 77; Champagny I, 120 die Colossalstatue Alexanders bei Alexandria Syriä; auch Dio ed. Sturz IV. S. 660. 663. 693. Als modernes Pendant zu Tertull.'s Alexander vgl. den Carlyle's in Frederick the Great (the Macedonian madman) wo auch Achill ähnlich traktirt wird.

deren Tugendhelden, dem die Zeit Hekatomben zu weihen pflegt; er ist kein Freund des Homeros, er ist auch kein Freund des Achill. Zwar etwas sparsamer scheint das Zeugniss der Zeit hier zu fliessen über die jüngsten Kränze des Ruhms, die dem Freund des Patroklos geweiht wurden. Hadrian's Besuch in Ilion[1]) war schon von älterem Datum, und noch war der „Kain im Purpur" nicht zum Kap Sigeion hinabgestiegen, um das Grab seines Helden zu kränzen, noch hatte der blutige Schwärmer seinen Patroklos nicht homerisch bestattet;[2]) aber möglich bleibt immerhin, dass die Quellen hier lückenhaft fliessen, dass auch als Achillesverehrer Caracalla sich schon früher entpuppt hatte, man als solchen ihn in Karthago schon kannte. Auch sagt man, dass historische Dinge ihre Schatten wohl rückwärts werfen, und die Annahme wäre kaum kühn, dass sie vier Jahre rückwärts gefallen sind. Bassian's komödiantische Narrheit verfiel sicher bald der Kritik, speziell gerade auch der der Christen. Wenn Tertullian, des Sigeions gedenkend,[3]) jene Possen so zu sagen vorausahnt, die der Sohn des Severus bald aufführt, so folgt bald die historische Rückschau eines anderen christlichen Hauptes. Das Possenspiel Caracalla's wird bald die ausdrückliche Zielscheibe eines sibyllinischen Sängers.[4]) Die cymbelschlagenden Bräute Neu-Ilions sollen bald weinen. Schon die Schrift von dem Mantel wird wissen, dass sie keinen Hieb ins Blaue führt, dass sie nicht um ein Jahrtausend zurückwandert, dass sie nicht den Schatten Achills aus seiner Ruhe emporschreckt. Homer, die Bibel des Heidenthums, hat ja allezeit seine lebendigen Leser, und ihnen zupft er am Kleide, wenn er Achill beim Rock zieht, jenem Weisen von Tyrus[5]) zumal, der Homer als ethisches Lehrbuch der Zeit vor kurzem empfohlen hatte. Der La-

1) Gregorovius Hadrian S. 99.

2) Herodian IV. 7. 8. ed. Scheidius S. 195. vgl. Hertzberg Kaisergesch. (Onken) S. 521, vgl. die Achillstatuen Dio ed. Sturz IV. S. 685.

3) de pall. 4. Oehl. I, 935.

4) Bald nach 226: Dechent Sibyllinen in Brieger's Z. S. für K. G. II. S. 500. Zu Achill im dritten Jahrhundert vgl. auch Aubé II, 433. (Apollonius von Tyana am Grabe Achill's in Philostrat's Roman.)

5) Maximus.

rissäische Heros, das ist die Lektion, die er abhält, hat schlimmer als Alexander, gar Weiberkleider getragen, jenen widrigen Greuel verübt, den ein altes Schriftwort schon züchtigte. Er hat wie ein eitles Weib vor seinem Spiegel gestanden, hat gar Ohrringe geführt, wie sein Bild am Sigeion, sagt er, heutigen Tages noch darthue. Sehet da eure Helden, bemerkt er den Ersten von Afrika: ihnen flickt doch am Zeuge. Gewiss, ein intimes Verständniss für die Poesie der Homerischen Helden, suchen wir bei dem Manne vergeblich, noch vergeblicher selbst als bei Clemens, seinem Zeitgenossen am Nil.[1]) Aber das wäre sicherlich falsch, in diesen Ausführungen Lufthiebe zu sehen, oder Don Quixotische Kämpfe gegen eitel Windmühlenflügel. Sein Achill ist eine wirkliche Macht dieser späten Severusepoche, ein Menschenideal dieser Zeitläufte, dessen Garderobe er prüft, wie man die seine geprüft hatte.

Ueberall sind es Mächte der Gegenwart, und nicht chimärische Mythen, mit denen der Kampf hier geführt wird; gilt es Mythen, so sind es doch solche, deren Kraft und Saft noch nicht trocken ist, die Plato's Wahrspruch erhärten, dass der Mensch nach seinen Göttern sich bilde. Auch mit Herakles steht es nicht anders, einem andern Heros der Tage. Auch ihn, wie Achill fasst er an bei seiner weibischen Kleidung, speziell bei dem Seidengewande, das er von der Omphale eintauscht; diese Geliebte bei der Mähne des Löwen, die ihr ungewöhnlicher Schmuck ward.[2]) Freilich den „Keulepfeilfellmann" hat er schon einmal abgehandelt; spezieller von Herkules-Commodus hat er ein Porträt schon geliefert,[3]) es war ein volles Jahrzehnt her. In durchsichtiger Rede ward der Kaiser-Heros geschildert, wie er offen in Weibertracht auftritt, wie er Wüstenbestien niederstreckt, wie er einen schimpflichen Frieden schliesst. Er war ja eine reiche Gestalt, dieser Herkules des Mythos; es liess sich viel mit ihm sagen. Hier freilich galt weise Be-

1) Der, Homer anlangend, wenigstens gelegentlich die „ambrosischen Locken" bewundert. (*σεμνὸν ἀναπλάττεις, Ὅμηρε, τὸν Δία.* Logos protrept.) 2) de pall. 4. Oehl. I, 935.

3) s. meinen Aufs. in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. XVIII. S. 233 f.

schränkung, denn es galt das Kleiderkapitel. Und dann lag Kommodus weit ab und Sever war mit nichten der Mann, der sich vor dem Feind aus dem Staub macht; auch von den beiden Cäsaren liess sich solches eben nicht aussagen. Dennoch ist der Herkuleskult auch jetzt keine verschollene Grösse; die Ideale der Zeiten sind langlebig. Auch Sever der es rathsam gefunden, in die Reihe der „Antonine“ zu treten, hat nicht nur „Herkules Kommodus“ mit gewaltsamer Hand retablirt — sein prachtvoller Herkulestempel bezeugte, soweit Andacht ihm eigen war, in der That seine Andacht zum Herkules. Der Kampf der Ideale kann Fortgang haben, des heidnischen und des christlichen. Ob wirklich diese Welt von Göttern, „einen zu bereichern“, vergehen soll, ist die weltgeschichtliche Frage, an die auch diese Satire sich mit macht. Und hier ist's nicht der römische Herkules, eine Abart des echten, wie zum Theil in der Schrift an das Publikum. Die Satire, ihrem Thema gemäss, ist der Omphalebinden bedürftig, die allein Lydien lieferte. Und nun, dieser Heros in Lydien gilt ihm weniger noch als Achilleus. Es war die Furcht seiner Mutter, die den Achill zu entmannen droht, während diesen die heimliche Lust in die lydische Seide gezaubert hat. Nach Geryon und Busiris, nach Centauren und Hydra, ja auch nach dem Löwen Nemea's, taucht er ein in die Weibertracht, wie Omphale in ihr Löwenfell. „Es muss wohl vom Gerber geweicht und des Wildgeruches entledigt sein, ehe die zarten Schultern in das Fell der Bestie schlüpften. Ich hoffe, dass Bockskrautsalbe oder Balsam dabei verwandt ist; auch meine ich, dass die Mähne gekämmt ward.“ Und dabei, welcher Schimpf für den Löwen. „Der Rachen, die Backenzähne von den Schmachtlocken beschattet, hätte aufbrüllen mögen ob der angethanen Unbill. Sicher, der Nemeische Hain, wenn ein örtlicher Genius da war, seufzte aus innerster Seele, denn erst jetzt war es völlig klar, dass er seinen Löwen verloren.“[1]) Sehet da eure Helden, dies ist auch hier der Refrain, die an der Natur sich versündigen, die Rollen der Geschlechter vertauschen.

1) Oehl. I, 936 f.

Was will dagegen mein Pallium. Auch hier liegen ja Welten hinter diesen Fragen der „Lumpen,“ so oder so geformt, mit denen die Blössen bedeckt werden. Die Glorien Alexanders, Achills, auch die Heldenthaten des Herkules können nicht nach seinem Geschmack sein: verwirft er doch selber den Kriegsdienst;[1]) Immanuel ist sehr verschieden von den Helden des Schwerts und der Keule. Doch wird dies hier nirgends berührt, denn es liegt abseits von der Strasse; ja selbst auf anderen Strassen vermied man diesen kitzlichen Punkt gern.[2]) Die Achillesfersen der Helden werden gerade hier so weit aufgedeckt, als sie dem Mannesgeschmack, nicht dem Christengeschmack zuwider sind. Man redet hier eben zu Heiden und sucht einen gemeinsamen Boden.

Eine starke und feine Fühlung mit Art und Geist seiner Tage konnten wir schon bisher dem streitbaren Schriftchen nicht absprechen. Erschien es uns halb als prophetisch in Sachen Caracalla-Achilleus, so scheint ihm auch Vorahnung eigen jener anderen Reihe von Narrheiten, die gleichfalls in Sachen der Tracht der spätere Imperator verüben wird. Er wird die Germanentracht anlegen, ihren silberverzierten Kriegsmantel, und auch darin Alexander nachäffen, dass er das Kleid seiner Knechte trägt. Auch die blonde Germanenperrücke wird er dem dürftigen Haar überstülpen, und der seltsame Deutsche wird fertig sein. Die Satire sieht einer Weissagung ähnlich, der die Erfüllung entgegenfliegt. Das spätere Motiv Caracalla’s liegt natürlich ihr nicht im Gesichtskreis: der Trieb, bei dem Reichsfeind beliebt zu werden, seit die bessern Kreise Roms von dem Brudermörder sich fern hielten. Ob die gallischen Caracallen[3]) Tertullian bereits bekannt sind, deren Schenkung die Wiege am Rhodanus halb naiv, halb närrisch beräuchert, lässt sich schwerlich mehr ausmachen.

Auch den Philosphen schliesslich will der Censor der Trachten nichts schuldig bleiben, zumal da sein Pallium scheinen kann den Philosophen zu schmeicheln. Es ist der

---

1) de idolol. 19. Oehl. I, 101. de corona 11. Oehl. I, 442.

2) Apolog. 42. Oehl. I, 273.

3) Hist. Aug. ed. Peter I, 174. Hertzberg 515. Sicher heisst er Caracalla bei Lebzeiten. Gibbon-Wenck I, 272.

alte Empedokles, den er vor allen sich vorbindet, aus der nahen Stadt Agrigentum, und in jenem Aetna verendet, dessen Esse er rauchend gesehen hat. Schon Lucians Todtengespräche boten vor nicht lange diesen Weisen neben Achill, Alexander.[1]) Er hatte einst, vornehmer Herkunft, in seidener Gewandung und in ehernen Schuhen gedüftelt; der karthagische Satiriker scheint nach mehr als einem halben Jahrtausend seinen klirrenden Schritt noch zu hören. Auch hatte jener dreist behauptet, eine Blasphemie für den Christen, er sei göttlicher Abkunft. Die Kritik des Karthagers ist grob; wo Jemand den Allmächtigen antastet, sei es wirklich, sei es vermeintlich,[2]) sind ihm Dreschflegel ehrliche Waffen: die Schlammgöttin der Kloake mag ihm Ahnfrau oder Schwester gewesen sein.

Ganz aus der Gegenwart stammt, was sonst unsere Prosa-Satire über römische und numidische Tracht bringt. Sind es kleine pikante Kulturbilder, der Verfasser fällt nicht aus der Rolle, will nie eigentlich den Historiker spielen, bringt immerfort Salz für die Gegeuwart. Mit wenigen markigen Strichen zeichnet er jene Numider, die neben und in Karthago ihre mächtigen Rossschweife thürmen, einem zweiten Haupthaar vergleichbar, diese struppigen und borstigen Burschen, die doch auch den Stutzer herausbeissen und den fremden Barbierkünsten fröhnen. Die griechisch-asiatische Ueppigkeit scheint bei ihnen zu Hause, seit der weiland mauretanische Juba[3]) hier im afrikanischen Westen ein griechischer Schriftsteller wurde. Das Rosshaar auf ihrem Haupt thut einstweilen dem Wappen Ehre, dem Ross auf den Münzen des Landes;[4]) jene wunderlichen Kneipzangen aber, die den Haarwuchs von Achselhöhlen und unsagbaren Stellen entfernen,[5]) sind Zeugen jenes elenden Griechelns dieser kul-

1) Gregorovius Hadr. S. 422. Der dort ihnen gesellte Hannibal ist für Tertull. stets eine „Respektsperson".

2) advers. Marc. I, 1.

3) Juba II. 25 vor Chr. bis 23 nach Chr., Nachkomme Masinissa's im sechsten Glied. Mommsen V, 629; vgl. Juba rex scriptor Apologet. 19.

4) Tissot Géogr. comparée de la prov. Rom. d'Afrique S. 356.

5) Vgl. auch das Citat aus Clemens Oehl. I, 933.

tivirten Barbaren. Sonst ausserordentlich schonend gegen unterworfene Rassen, die der eiserne Arm der Römer unter ihr Joch gebeugt hatte, tummelt sich die Christenkritik vielleicht hier desto freier, weil die libysche Rasse der Botschaft sich dauernd spröde gezeigt hat.[1]) Solche Toilettenkünste sollte man in seine Kur nehmen.

Ein handlich reiches Kapitel ist das über Römerkostüme, die er täglich in Karthago vor Augen hat. Schon sonst hat er früher den Widerspruch einer konservativen Richtung, wo es das neue Christenthum galt, und einer wüsten Eklektik, wo das heidnische Ausland in Frage kam, mit scharfer Markirung hervorgehoben, hier bleibt er auf dem Gebiet der Kostüme, und es zeigt sich, wie fern es ihm liegt, einer Willkür derselben das Wort zu reden. Zu seinem Leidwesen sieht er, wie die ernsten censorischen Brauen, einst so dräuend gerichtet gegen nicht zuständige Kleidung, jetzt seit lange geglättet sind: dass Libertiner in Rittertracht, einst gebrandmarkte Sklaven in der Kleidung der Freien, Bauernlümmel in Stadttracht, Pflastertreter und Laffen in Staatskleidern einhergehen, Civil Militärtracht sich anzieht, dass Leichenträger der Armen, Fechtmeister der Gladiatoren, berufsmässige Kuppler wie anständige Leute sich anziehen.[2]) Solchen missfälligen Mischmasch sollte man öffentlich brandmarken. Zu den Frauen gewendet, hält er einen kurzen historischen Rückblick, in Tiberiustage zurückgehend. Cäcina Severus, ein Mann bekanntesten Andenkens, der zu Wasser und zu Lande gedient, Armin und die Marser besiegt hatte, hat es ernst dem Senate vorgehalten, dass Matronen ohne Stola sich zeigen. Bald nachher habe Lentulus[3]) Damen, die sich also „kassirt“ hätten, wie des Ehebruchs schuldig erachtet: die Wächterin ihrer Würde, die Tracht der vor-

---

1) Sie bleiben Heiden bis zum Ende der röm. Herrschaft. Jung, Die rom. Landsch. des röm. Reichs. S. 100.

2) Vgl. Gregorovius Hadr. S. 301. (Hadr. bestraft seinen Sklaven, den er zwischen zwei Senatoren einhergehend findet.)

3) Vgl. Tacitus Annalen III, 33. Die Materie ist verwandt, aber nicht identisch. — Zum Schicksal des Augur Lentulus: Sueton Tiber. 49; vgl. auch Seneca de benefic. II, 27, Dio 54, 24.

nehmen Dame hatten eben manche verschmäht, als lästig bei Kuppelgeschäften. Jetzt kuppele man für sich selber, lasse längst die Stola beiseite, um recht zugänglich zu werden. Auch den Sänften[1]) schwöre man ab, in denen man zuvor hinter Vorhängen häuslich und heimlich dahinzog. Und, wie einer seine Lichter auslöscht, seine Standesmarke beiseit werfend, zündet der andre falsche an. Man sehe die Schaaren von Dirnen, die Marktwaare gemeiner Begierden, sehen sie nicht aus wie die Damen. Weht nicht die seidene „Fahne“ der Hurenwirthin im Winde, tröstet sie nicht ihren Nacken, noch ekler als ihre Butike mit dem theuren Geschmeide, die der Schande überkundigen Hände mit den glänzendsten Armspangen, endlich die widrigen Füsse mit dem weissesten Damenschuh. Und dabei die Kritik des Palliums! Er klagt, wie seit Alters landläufig, über eine Polizei, die da zugreift, wo das öffentliche Wohl ungefährdet ist, und da die Augen zusammenkneift, wo der Schmutz offen zu Tage liegt. Jene Emancipation der Matronen, die die syrischen Damen ins Werk setzten, jene Kaiserinnen aus Emesa,[2]) dämmert am Horizonte: auch hier ist die Schrift wie prophetisch.

Die religiöse Praxis des Heidenthums muss ihm nicht minder herhalten. Es herrscht hier eine Buntheit der Trachten, die, Abzüge abgezogen, an die mönchische Mittelzeit anstreift, an die grauen und schwarzen Klosterleute, den Scharlach der Kardinäle, die violetten Röcke der Bischöfe. Die Satire versäumt nicht zu geisseln, wie der Glaube blosser Deckmantel werde eines krausen Farbengeschmackes. Man schwärmt für reinliches Weiss, und man weiht sich der Ceres, in Kopfbinde und Kappe. Andere lieben das Dunkle und den schwarzen Wollhut Bellona's, und rasen in ihrem Heiligthum.[3]) Eine dritte Gattung verliebt sich in den breiten

1) Zu den Sänften vgl. meine Schrift: die Christianer Karthago's 197—204.

2) Dio 78, 23. Herodian. V, 3 f. VI, 1 f. Lamprid. Heliogab. 2, 2, 14. Renan Origines VII, 495.

3) Verabschiedete Gladiatoren als Bellonapriester s. Friedländer II, 333.

Purpurstreifen und in das galatische Roth und weiht sich so dem Saturnus, während eben jener griechische Mantel, den man doch dem Autor nicht gönnen will, nur peinlicher angeordnet und zu griechischen Sandalen getragen, dem Aeskulapius „schmeichelt“. Die Satire unterdrückt die Beziehung auf ein schmerzliches Datum der Letztzeit. Vor noch nicht einem Jahrzehnt ging die theure Perpetua heim, die als Religiosa der Ceres in der weissen Gewandung verenden sollte, während Saturus mit den Genossen als Saturnsverehrer zu würgen waren. Aber der boshafte Witz, im Amphitheater ersonnen, war nicht in Scene gesetzt worden.[1]) Auch war die Erinnerung heiliger, als dass sie ins „Pallium“ passte.

Auch die Geschichte der Kostüme Karthagos seit den alten Puniertagen wird in Erwägung gezogen. Wie er selber Lokalpatriot ist, kann er handlich auf Widerhall rechnen in gewissen Schichten der Mitbürger, in denen die Romanität eben noch nicht alles verschlungen hat; war doch noch unter Cäsar Karthago zunächst eine punische Stadt gewesen.[2]) Weltklug, mehr als er's sonst ist, erscheint er als Patron dieser Punier, die er fast zärtlich berücksichtigt. Diese Zärtlichkeit kommt ja zudem von Herzen.[3]) Nicht Christen allein, selbst Märtyrer hat dies punische Blut längst geliefert. — Er erörtert zunächst ziemlich eingehend die alte Tracht der Karthager. Er preist ihre alten Tuniken als berühmt wegen feinen Gewebes, der geschmackvollen Färbung der Borten, des verständigen Maasses wegen, das, nicht über das Schienbein herablangend, mit nichten den Schreitenden hemmte und doch der Scham genugthat; nicht knapp an den Armen und Händen und durch keinerlei Gürtel geknebelt. Viereckt wie innen die Tunika, deckte die Väter aussen das Pallium, die Zipfel nach hinten geschlagen, dass am Nacken die Tunika sichtbar ward; während eine Spange das Pallium über den Schultern befestigte. Es war, bemerkt er, das Pallium, das die Aeskulapspriester noch tragen. Und wie in

1) Acta Perpetuae cap. 18. Vgl. Friedländer II, 366.

2) Mommsen V, 645. 647.

3) Sehr verschieden ist der römisch-karthag. Patriotismus Apulej's Apulej. ed. Elmenh. S. 353. 355.

der Didostadt, so hielt man's in Utika auch, nicht minder in Hadrumet, einem dritten afrikanischen Tyros. Erst als die Urne des Weltglücks und die Gottheit für die Römer entschied, hatte Utika leider es eilig, den Scipio in der Toga zu grüssen, eine etwas frühreife Römerin.[1]) Es folgt nun ein Gang wie im Sturmschritt durch die weiteren Geschicke Karthagos, nicht ohne ironische Feinheit und halbschelmische Höflichkeit.[2]) Cajus Gracchus Versuch, durch die schlimmen Zeichen vereitelt (122), des Lepidus gewaltsame Kurzweil,[3]) Pompejus siegreiche Hand, die ordnend in Afrika auftrat (80) das sechszehnjährige Säumen des Karthago günstigen Cäsar (bis 44) die neuen Mauern[4]) der Stadt, von Statilius Taurus aufgeführt, die Weihe der Kolonie durch Sentius Saturninus[5]) führen zu dem schliesslichen Datum der nun angebotenen Toga, die also ein Jahrhundert später als in Utika anlangt. „Von den Schultern einer erhabeneren Rasse" senkt sie sich zum Volke Karthago's. „Nun braucht ihr die längere Tunika mit dem umspannenden Gürtel, die rundgeschnittene Toga mit ihrer unendlichen Fülle, mit einer Rathsversammlung von Täfelchen, die Falten herauszuarbeiten, und, wenn noch Aeskulapiuspriester und Soldaten sich anders bekleiden, brandmarkt ihr doch generell eure eigene einstige Kleidung." Er macht hier einen Exkurs zu dem Sturmbock, den die Karthager selber erfanden, den die Römer von ihnen erlernt haben, den die Karthager aber später anstaunten wie ein fremdes, pfiffiges Ungethüm. Wie die Toga von Pelasgern zu Lydern, von Lydern zu Römern gewandert ist, und zuletzt zu dem Volk der Karthager, so hatte seine Fata der

1) Die sieben zu Rom abgefallenen Städte s. Jung S. 116.

2) Zu den folgenden Daten vgl. namentlich Plutarch Caesar 53. ed. Imm. Becker III, 344. Strabo ed. Meinecke III, 1163. Appian *Λιβυκή* 136 ed. Mendelssohn I, 323. Pausan. II, 2 ed. Schubart I, 104. Dio Cass. 43, 50.

3) Dio 42, 43. —

4) Man begegnet der Behauptung, dass die Stadt keine Mauern erhielt. Dagegen vgl. ausser dieser Stelle im Pallium Prokop bei Jung 129 (unter den Vandalen verfielen die Mauern und mussten von den Byzantinern wiederhergestellt werden).

5) Oehl. I, 917 Note y.

Sturmbock. Hätte ihm nicht dieses Beispiel genügt, er hätte die gepflasterten Strassen, die die Römer den Puniern absahen,[1]) der Glorie jenes Bockes gesellen können. Immerhin ist die Meinung sehr durchsichtig: ihr könntet, statt zur Toga zu drängen, vielmehr etwas Schamröthe lernen, dass ihr allzugelehrig gewesen seid. Strömt gar etwas punisches Blut, ihm nicht unbewusst, in den Adern, oder ist es ausschliesslich der Christ, der den Ruhm Unterjochter verherrlicht,[2]) dem zumal dieses heidnische Riesenreich allzeit ein Dorn im Auge bleibt?

Dem karthagischen Patriotismus ist nun hier auch manches entsprungen, was mit dem Kapitel der Trachten zunächst wenig zu thun hat. Wir sahen schon, er hat eine Gegenfrage: warum griechelt denn ihr so? Dies führt ihn auf palästrische Uebungen. Wie sie einst der Romanität in Sachen der Toga verfallen sind, so später der Gräcität in Sachen der leidigen Ringkunst. Er hat schon in jüngeren Tagen gegen diese Künste geeifert.[3]) Die „künstliche Mast" bestimmt, die „göttliche Plastik" zu steigern, das „teuflische" Beinstellen, an die Künste der Schlange erinnernd, war längst seinem Banne verfallen. Auch steht diese Christenkritik im Reich nicht auf einsamer Warte. Der Zeitgenosse Galen vergleicht die Athleten mit Schweinen wegen jenes dauernden Zwangs zu maasslosem Essen und Schlafen; ihr Leben sei ein elender Kreislauf von Fütterung, Ruhe und Ausleerung, von Sichwälzen im Koth und im Staube;[4]) ähnlich hatte vor Alters auch Seneka[5]) schon empfunden. Arzt, Philosoph, Theologe, Heide und Kirchenmann begegnen sich in einerlei Stimmung. Der Ausfall Tertullian's begnügt sich aber nicht mit Verneinung; patriotisch hebt er hervor, was die Heimath Edleres aufweist, er wird ein beredter Em-

1) Nissen, Pompejan. Studien cap. 22 §. 1. Mommsen, Hermes XII, 486. Jordan, Röm. Topogr. I, 524 ff.

2) s. meinen Aufsatz in v. Sybel's Hist. Z. S. N. F. XVIII S. 228 f.

3) de spectac. 18. Oehl. I, 50.

4) Friedländer III, 448. (pulverea volutatio Oehl. I. 932.)

5) Epp. 15, 3; 80, 2; 88, 18 ff. Vgl. auch (zur freien Agonistik und handwerksmäss. Athletik) Guhl Koner I, 237.

pfehler der schweissigen Ackermühen, die afrikanische Landsleute zum Frommen des Reiches aufbieten. In der Kornkammer Roms zu Hause kennt er deren Weizenruhm wohl und weiss ihn, man mag es wohl sagen, grade auf dem Standpunkt der Sekte zu würdigen, denn dieser ist dem Nützlichen hold[1]) und blosser Schaustellung feindlich. Er wohnt in einer blühenden Landschaft: Oelbaum, Rebengelände, wogendes Weizenfeld wechselt in seiner nächsten Umgebung.[2]) Die gerühmte Byzacene war freilich nur stellenweis fruchtbar,[3]) um so mehr aber das Bagradasthal und ein grosser Theil von Numidien. Auch weiter gegen Westen hin, ja bis zu den Säulen des Herkules mangeln nicht rüstige Hände, die des Ackerbaues sich annehmen: waren doch seit Strabo's Tagen die Nomaden hier sesshaft geworden, seitdem durch die römischen Thierhetzen das Land von Leoparden gesäubert war; vorzügliche Bewässerungsanstalten gaben dem Lande einen neuen Charakter.[4]) Um so bedeutsamer ward dieser Ackerbau, als durch die Latifundienwirthschaft und zum Theil durch überwiegenden Gartenbau der italische Bauernstand einging. Im Binnenlande zumal erhielt sich der punische Kleinbauer; überhaupt sind's die Liby-Phönizier, die die rüstigsten Arme hier stellen.[5]) Wenn somit ein Drittel des Weizens, den das riesige Rom verbrauchte, theils als Steuer, theils im Handel nach Rom ging, und die Portikus Minucia[6]) dort von dem Segen Afrikas strotzte, so war es ja nicht Ueberhebung, wenn afrikanischer Patriotismus ein wenig stolzer das Haupt hob und die punischen Arme herausstrich im Contrast gegen griechischen Ringkampf, in dem andre Arme sich abmühen. War doch eben der Anbau des Ackers, ob im ganzen bei den Griechen geschätzt, zumal in den älteren Tagen, einer gewissen Verachtung mit nichten selbst bei ihren Philosophen entnommen. Der Stagirit hatte

---

1) s. z. B. utilis levitas de pudic. 1. Oehl. I, 793; indumentorum formae omnibus utiles Oehl. I, 931. Vgl. Baco's inservire commodis humanis.
2) Jung S. 129.
3) Mommsen V, 651.
4) Jung a. a. O. S. 172.
5) Jung S. 110 f.
6) Hirschfeld, Röm. Verwaltungsgesch. I, 134.

Bauern von der Verwaltung des Staates entfernen wollen,[1]) und erst jüngst war ein Mann von Madaura mit dem Stolz eines griechelnden Rhetors für ähnliche Meinungen eingetreten. Er pries gewisse Weise des Auslandes, die „weder den Weinstock beschneiden, noch einen Baum okuliren, noch den Boden aufreissen, die weder mit Pferden, noch Stieren, noch Schafen, noch Ziegen hantiren, die einzig der „Weisheit“ ergeben sind.[2])“ Gegenüber solchen Verachtungskaskaden war geflissentliches Lob sehr berechtigt. Ward doch eben auch das Handwerk herabgesetzt[3]) nicht minder als schweissiges Bauernvolk. Es war ein Gesundheitssymptom, das gelehrte Krüppelthum anzuzweifeln, und die unverbildeten Seelen, die dem öffentlichen Wohl ihre Kraft liehen, in ihre Rechte zu setzen; von „barbarischen Strolchen“[4]) zu zeigen, dass wenigstens ihr Kopf noch nicht krank war, die Weber, die Kolonen da draussen als Gottgelehrte zu preisen. Mit dem Thema vom Mantel hing freilich dies alles lose zusammen, doch war es ein berechneter Ausfall: die gräcisirenden Städter, die das griechische Kleid in den Bann thun, sollen „die eigene Nase“ bedenken lernen.

So weit langte der Ernst, ein handlicher Ernst der Entgegnung. Aber die Schrift hat auch neckische Zuthat. Ja, überschauen wir kurz das Ganze, so steht gar die Schalkheit im Vordergrund. Wie sonst auch immer beflissen, das Aeusserliche ernsthaft zu nehmen, und ein Gegner der gleissenden Einrede, es komme ja nur auf das Herz an: in gewissem Betracht erhebt sich gerade diese Schrift zu der Höhe, wo man heiter die Fragen der Tracht als kleine Fragen beschauen kann. Er kommentirt jenen Satz, dass das Wesen dieser Welt vergehe, dass alles für „eitel“ zu achten sei. Der Widerstreit mit seinem Drängen, nach äusserer christlicher Einfachheit, ist dabei halb nur ein scheinbarer. Er kann gegen die Toga nicht streiten, wie gegen

1) Rassow, Weimar. Gymn.-Progr. 1866. S. 9.

2) Die Gymnosophisten Apulej. ed. Elmenh. 343. Z. 17 ff.

3) Keim, Celsus 41; vgl. dagegen die Handwerker um Apollonius von Tyana bei Philostrat, Aubé II, 441.

4) de anima 6. Oehl. II, 565.

die Smaragden der Weiber; obgleich zuweilen recht kostspielig, verfällt sie der Luxuskritik kaum. Er findet sie unbequem, lästig, er findet sie nicht patriotisch; aber damit versiegt auch sein Einwand. Und so erhebt er sich freier; ein ironisches Behagen wird sichtbar, gleich im Eingang verräth es das Schriftchen, das, mehrfach tändelnd und tänzelnd, im Ganzen diese Farbe bewahrt hat.

Auch der Honigmund Apulej's[1]) gebrauchte jene stattliche Anrede, deren schon früher gedacht ist, an die „Ersten von Afrika". Dennoch klingt sie hier anders. Die klangvolle Emphase gebricht hier; Tertullian versteht nicht zu schmeicheln. Schon das „allzeit" die Ersten, ist seine schalkige Zugabe. Dies Allezeit war ja nicht wahr. Utika war dereinst Hauptstadt, von Scipio an bis auf Cäsar.[2]) Dem Kenner der heimischen Dinge wird dieser Punkt wohl nicht fremd sein.

Bei allem Patriotismus, der ihm als Karthager ja eigen, konnten jene Titulaturen eine lächelnde Skepsis herausfordern. Der Städte Streit um die Rangfolge ist die Tagesordnung im Reiche.[3]) Bei den Festen Kleinasiens war das Erster- oder Zweitersein Lebensfrage. Ueberhaupt zählt man komisch genau. Magnesia am Mäander ist die „siebente Stadt von Asia". Der erste Platz war so umstritten, dass die Regierung sich schliesslich verstand, gar mehrere Erste zu gönnen. Obschon Ephesus Hauptstadt, nennt sich eben auch Smyrna die Erste, „sowohl an Grösse als Schönheit". Auch Heiden sind das „griechische Dummheiten". Man spielt den Sarkasmus aus: die Römer nennen euch erste, um euch zu behandeln als letzte. Man wird den Christen schon zutrauen, dass sie für diese Komik nicht taub sind. Wer der Schärfe der karthagischen Schutzschrift, wer des grimmen Hohnes gedenkt, den die Schrift „An das Publikum" athmete, wer das Bekenntniss souveräner Verachtung für die öffentlichen Dinge mit anschlägt, wird schwerlich einen Zweifel beherbergen, wie die feierliche Anrede an die

---

1) ed. Elmenh. 353; 355. Z. 39. 2) Jung S. 120.
3) Mommsen V, 303. (Gregorovius Hadrian S. 127.)

„allezeit Ersten“ zu deuten ist, wird die Prise von Salz ‚herausschmecken, die schon der Adresse sich beimengt. Selbst die Freude ist doch halb ironisch, dass die „Musse des Korns und des Friedens“[1]) jenen Ersten die Hände so frei lässt, um Censoren der Trachten zu spielen.

So gleitet, nach patriotischem Vorspiel, er zum seltsam erhabenen Satze: dass die ganze Natur ja ihr Kleid wandelt. Ja, alle Welten sind wandelbar. Der alte Lacher muss hier sein Spässchen über Philosophen sich gönneu. Anaximander[2]) und Plato erscheinen ihm gar zu ergötzlich, sei es mit ihrer vielen oder sei es mit ihrer Zweizahl von Welten: er gelangt zu der tröstlichen Auskunft, dass der Wandel auch diesen nicht fehlen werde. „Unser Quartier und Hospiz, die wirkliche Welt, die wir treten, ist sicher diesem Gesetze gehorsam“: mit geschlossenen, ja homerischen Augen lasse jener Wandel sich ausmachen. Eı kommt dann auf die Solstitien, auf Mondwechsel und Sternschnuppen, auf heiteren und wolkigen Himmel, auf Regen und Hagelschauer, auf das sprichwörtlich treulose Meer, auf das wechselnde Kleid unserer Erde: man sollte die grüne, die gelbe, die weisse kaum für die nämliche halten. „Wie ihr Kleid erscheint auch ihr Zierrath als ein mannigfaltiger, wechselnder: wenn die Schultern der Berge zu Thal rutschen, die Wasserader neckisch hervortanzt, oder die Wege der Flüsse verschlammen. Wasser bedeckt einst die Erde; die Tritonsmuschel der Berge, auf namhafter Höhe verloren, möchte einem Plato bezeugen, dass Meeresströme hier rauschten. Die Katastrophe, die Delos, die Samos einstens betroffen, das verschollene Land Atlantis, Sizilien, gleichsam ein Wrack, seit das Meer es vom Festlande abriss, zeigt die wechelnde Gestalt dieser Erde. Im Heiligen Land liegt da, wo einst Gedeihen geherrscht hat, die Oede des Todten Meeres, und Vulsinii Tusciens muss, wie Pompeji Campaniens sterben. Dass auch der gefrässige Erdschlund nur ferner Asien

1) pacis haec et annonae otia Oehl. I, 914; vgl. die Severischen Münzen mit annona aeterna Spanhem. num. II, 541.

2) Vgl. Büsgen (im Wiesbad. Gymn.-Progr. 1867) über das ἄπειρον Anaximanders S. 1. 13. 18.

schonte! Dass kein Abgrund sich in Afrika öffnete, und die eine Einbusse genügte." Er kommt dann auf die Menschheitsgeschichte und erwähnt den Termin der Heiden, mit dem sie die Historie anheben: Ninus, des Belus Sohn, während die Christen Aelteres kennen, denen die Bibelgeschichten erschlossen sind.[1]) Wo es geht, muss die Achsel ihm zucken, sei es nun über die historische Armuth, sei es über die krause Weisheit der Heiden, die phantastische Welten entdecken will. Es folgt eine gedrängte Erwähnung der Kolonisationen und Wanderungen, wie die Bienenschwärme der Völker in ferne Gegenden ausziehen, die Gestalt der Erde verneuend, eine Uebersicht, die er abschliesst mit des Reiches Severischer Herrlichkeit.

Die poetisirende Feder will aber auch das Thierreich nicht missen, um den weiten Gemeinplatz auszubreiten. Er blättert wie in einem Bilderbuch, er sieht wie in einen Guckkasten; kaleidoskopischer Zufall scheint ihn fast zu ergötzen. Das Federkleid eines Pfauen, die Edelsteine beschämend und den herrlichsten Purpur verdunkelnd, schöner als Goldbordüren die prächtigste Gewandung je machen, mit besserer Schleppe, als jemals der menschliche Luxus sie schaffen kann, es schillert bei jeder Bewegung in den mannigfaltigsten Farben. Die Schlange, die die Haut abwirft, die Hyäne als Wechselbalg im monströsen Schmucke der Fabel, der Hirsch, durch die Schlange verjüngt, beweisen ihm den Wandel im Thierreich. Das Chamäleon schliesst diesen Reigen, das wunderliche Thierchen der Heimath.[2]) So ist er im glücklichen Kreislauf zu den Trachten der Menschen zurückgelangt.

Nach den Feigenblättern und Fellen, nach den Weberverdiensten der Spinne, nach dem Mythos der ältesten Tage muss die Culturgeschichte ihm herhalten. Milesische, Selgische Schafe, Altinische, Baetische folgen, Tarentinische dürfen

---

1) Heiden pflegen freilich dergleichen zurückzugeben. Geschichten von Sarah etc. sind dem Celsus nur Ammenmärchen. Contra Celsum IV, 39.

2) Vgl. meinen Aufsatz Die Erdkunde Tertullian's in Luthardt's Z. S. 1886. S. 314.

nicht fehlen als Lieferanten für den Webstuhl der Menschen; die Naturfarbe der letzteren hat ihn seit Alters zum Liebhaber. Es folgen die Baumwollenstoffe,[1]) es folgt die Erzeugung der Leinwand: wie der grünende Flachs allmählich im Bade weiss wie Schnee wird. Ja selber die Steckmuschelwolle des Meeres liefert Gewebe; auch malt er vergnüglich den Seidenwurm,[2]) den Bescherer der üppigen Stoffe. Die Reflexion, die er anschliesst, machte schwerlich Anspruch auf Neuheit: man sehe, erst trieb das Bedürfniss; nachdem dann die Blössen gedeckt, folge das Verlangen nach Schmuck und geblähte Eitelkeit rege sich: die Behausung des Körpers werde vielgestaltiger, mannigfacher. Er scheidet nationale Trachten von kosmopolitischen Kleidern; zu den letzteren zählt er sein Pallium, ein Kleid, das allen bequem ist. Obschon dem Ursprung nach griechisch, Latium kennt es doch längst, wie ja Cato gewisser Weise, der Mann, der die Griechen aus Rom trieb, nicht nur Griechisch trieb, als er alt ward, sondern als Prätor zugleich dem Pallium seine Gunst gab.

Nachdem dann die Ideale der Tage[3]) mit kritischer Lupe betrachtet sind, gelangt er zu seinem Schluss, der unter anderem das Pallium reden lässt, wie denn Personifikationen ihm nahe liegen: der im übrigen im prosaischen Tone die Bequemlichkeit des griechischen Mantels gegenüber dem römischen hochhebt. Man ist keines Künstlers bedürftig, der tags zuvor uns die Falten mit äusserster Peinlichkeit ordnet, sie über Lindentäfelchen zwängt, das ganze Gebilde darnach mit den Wächterzangen befestigt, dann beim Frühroth die Tunika, die man besser kürzer gewebt hätte, mittelst des Gürtels herauf rafft, den Faltenwurf abermals mustert, und was aus dem Gleise ging, ändert, dann ein Theil von der Linken her nachlässt, aber von den Schultern den Ausbausch, da die Täfelchen jetzt fehlen, zurückzieht, weiter, die Rechte

---

1) Blümner, Gew. Thät. der Völker des klassischen Alterthums S. 4. Note.

2) Oehl. I, 930 (II, 62); Clemens ed. Klotz I, 260; Blümner S. 21.

3) Nämlich Achill, Herkules, Alexander, s. hier S. 638 f; hier auch der positive Grundsatz: det consuetudo fidem tempori, natura deo. Oehl. I, 933.

freilassend, das ganze wieder nach links rückt, wobei auch das Getäfel der Rückseite noch apart will bedacht sein: kurz, man braucht keinen Mann, der einen zum Packträger ausstattet. „Ist der Togaträger bekleidet, oder ist er eben nicht viel eher belastet? Trägt er sein Kleid oder schleppt er's? Die Frage ist leicht zu beantworten. Oder scheinen die Fragen dir dumm, erlaube, dass ich dich nach Hause begleite; ich will sehen, was dein Erstes ist, wenn du eben über die Schwelle bist. Nichts entzückt dich so sehr, als dass du die Toga nun los wirst." Er kommt auf die ihm widrigen Schuhe, das Zubehör dieser Toga, auf die venetianischen Schuster, die ganz seinem Zorn verfallen sind, um zum Preise des Palliums fortzuschreiten. Dies verlangt keinen Aufwand von Zeit: seine ganze Aufgabe ist, sich lose um den Körper zu legen. Ist etwas von Hemde darunter, so mangeln die Qualen des Gürtels; trägt man Sandalen dazu, so sind dies reinliche Dinge, und der nacktere Fuss ist des Mannes werth. Und nun erst die Bedeutung des Palliums. „Ich", so verkündet dasselbe, „schulde mich nimmer dem Forum, nimmer dem Exercierplatz, noch bin ich der Kurie haftbar; ich weiss nichts von Morgenbegrüssungen, nichts von Rednertribünen, des Prokonsuls Palast lässt mich kalt. Ich verspüre keinen Beruf, die Kanaldüfte zu riechen oder an den Schranken zu schnüffeln, wie die Advokaten des Forums. Ich zerstosse keine Gerichtsbank, verwirre keine Gerechtsame, belle nicht in Processen, spreche keine Verdikte, bin nimmer Soldat noch Beamter, ich trete beiseit aus der Menge. Mit mir selber ist mein Geschäft; ich sorge nur, dass ich nicht sorge. Ich führe ein besseres Leben, so abgeschieden, als früher. Aber: ein träges dafür, bemerkst du. Dem Vaterland sind wir geboren! Siehe da, eine veraltete Ansicht. Wie würden die für andere geboren, die das Sterben selber besorgen müssen. Bei den Zeno's und Epikurs preist du ja die Schule des Gleichmuths: willst du nicht mir auch gerecht werden? dazu nütze ich auch dem Gemeinwesen. Von beliebigem Vorsprung herunter[1]) vertheile ich Sittenarzeneien, die dem Reiche

1) „ce manteau qui désignait celui qui le portait, quelque fois aux quolibets, le plus souvent aux respects des passants." Renan, Origines VI, 38.

und Vaterlande eine neue Gesundheit verheissen. Die Togen eben schadeten wohl dem Lande mehr als die Harnische. Ich schmeichle zumal nicht dem Laster, weder der Räude der Bosheit noch dem wassersüchtigen Ehrgeiz. Ich schaffe das Brenneisen her für Ciceronianische Prunksucht, die für ein ganzes Vermögen eine Citrusplatte sich anschafft, oder für drusillanische[1]) Schüsseln, für die solche Masern wohl noth waren. Ich führe die Lanzette auch ein in die Herbigkeiten eines Pollio, der Sklaven Muränen zum Frass gab. Ich zerschneide die Hortensiuskehlen, die lüstern sind nach dem Pfaubraten und den gierigen Hals des Aesopus, der Singvögel hinabwürgt. Für die Unfläthereien des Skaurus, für die Würfelschalen des Curius, für die Säuferbecher Anton's halte ich Purganzen in Vorrath. Den Eiter insgesammt der Togaten, wer wird ihn füglich herausdrücken, wenn nicht Zusprachen des Palliums."

„Schöne Reden, sagst du. Aber das Pallium redet auch bei schweigsamem Mund. Ich beschäme, sagt es, die Laster, auch wo ich ihnen stille begegne. Doch, Philosophie, fahre hin. Sie zeugt nicht allein für das Pallium. Dieser Mantel hat auch andere Kundschaft.[2]) Die Gesammtheit der freien Künste deckt sich mit seinen vier Zipfeln. Allerdings! von den Rittern abwärts. Doch vergiss nicht, dass die Lanisten, das gesammte Gladiatorengeschmeiss sich streng zu der Toga bekennen. Wird es da noch so unwürdig heissen: Von der Toga zum Pallium? Und soweit rede der Mantel in seiner eigenen Sache. Ich übertrage ihm jetzt den Verkehr der göttlichen Sekte. Freue dich, Pallium, juble. Eine bessere Weisheit erwählt dich, seit du die Kleidung des Christen bist."

Dies der Inhalt des Palliums. Inwiefern sein Ton dazu diente, den Eifer der Verfolgung zu sänftigen, gemässigt, wie dieser Ton war gegenüber einer früheren Tonart, bleibt jenseits unserer Erwägungen.

Als Fundgrube mancherlei Wissens hat die Schrift mit Recht längst gegolten. Sie spricht aus einer Fülle von An-

---

1) S. Plinius Hist. N. 33, 11, 52 (ed. Sillig V. S. 117.)

2) Welche? s. hier S. 621: Lehrer des ABC etc.

schauungen, die, den Späteren nicht mehr geläufig, theils Licht empfangen, theils spenden im Verhältniss zu unserem sonstigen Wissen über das uns ferne Jahrhundert. Wenn der Autor von Erdbeben redet mit unverkennbarem Pathos, so sind es, zunächst in Asien, nicht nur vorchristliche Data, die er aus Büchern erfahren hat, es sind frischere auch, die ihm vorschweben. Das furchtbar verwüstete Smyrna (178)[1]) liegt ihm hier im Gedächtniss; er war eben damals kein Knabe mehr, als die trübe Kunde durchs Reich ging. Ueber einem afrikanischen Erdbeben, dessen er ausdrücklich erwähnt hat, hat bisher ein Schleier gelegen: es hatte die Kastra bebetroffen, die mit Lambäsis identisch sind, und von denen die Milliarien einst die Entfernungen in Afrika massen;[2]) eine Erfahrung von heute bestätigt,[3]) dass hier Erdbebenterrain liegt. Besonders emphatisch erscheint auch der Rückblick auf die Campanische Landschaft. Auch da ist's mit nichten ausschliesslich die Beziehung auf das ältere Ungemach, das den grossen Naturforscher kostete und üppige Städte verschüttete; auch ein jüngeres Grollen des Berges, das man ängstlich in Europa hörte und auf nahendes Unheil bezog, ist dem Afrikaner im frischen Gedächtniss[4]). Ein anderes Naturereigniss, sich in seiner Nähe vollziehend, aber langsamen Schrittes einhergehend, wird sicher wohl ebenfalls durchschimmern in jener allgemeinen Bemerkung über die Verschlammung der Flüsse,[5]) die mit Verschiebung des Bettes im gegebenen Falle zusammengeht. Man zeichnet mit handlicher Sicherheit heute einen punischen Bagradas, wie man einen römischen kennt, und, was der Autor nicht sah, ein Bette des Medjerda von heute.[6]) Von mythisch-geographischen

1) Friedländer III, 179 (vgl. Capitolin. Anton. Pius cap. 9. Hist. Aug. ed. Peter I, 40).

2) Jung S. 118.

3) Vgl. über das Bou-Saâda zerstörende Erdbeben vom 3. December 1885 L'Illustration (de Paris) vom 26. December 1885. S. 423. Bou-Saâda liegt 26 Meilen westlich von Lambäsis.

4) Dio 76, 1. ed. Sturz IV, 614.

5) fluminum viae obhumando Oehl. 1, 921.

6) Vgl. die Karte bei Tissot Géographie comparée etc. S. 76.

Daten mag es erwähnenswerth heissen, dass auch er die *terra Atlantis*, die man jetzt wieder ernster zu nehmen scheint,[1]) wie die Entstehung der Insel Sicilien ausdrücklich auf das Tapet bringt, wobei er mit Ausschluss des ionischen nur ein adriatisches und tyrhenisches Meer nennt. Von Kulturdaten der Heimath sei der Baumwolle noch mit gedacht, die nahe bei Karthago gewonnen ward.[2]) Jene „Kanäle“ des karthagischen Forums, die die Advokaten dort „aufriechen“, werden einer Plautusstelle[3]) zu Hülfe kommen, und Abzugsrinnen bedeuten, die zu den Kloaken hinabführen; Trinkwasserkanäle werden schwerlich, auch im Hochsommer, stinken.

Endlich noch ein Datum, geeignet hier abzuschliessen, weil zur Hauptfrage zurückführend. Es war der cynische Mantel, den Tertullianus anlegte. Lucian und Celsus bereits verglichen die Christen mit Cynikern.[4]) Vor ihnen hatte Justin ja den Kampf mit den Cyniker Crescens; doch bekannt ist, dass Aehnliches Aehnliches oft am schroffsten bei Seite schiebt, und läge die Aehnlichkeit selbst nur in äuserer Erscheinung und Lebensart. Justin trug bekanntlich das Pallium. Besonders bemerkenswerth aber scheint noch eine Relation dieses Mantels, die nämlich zur Strassenpredigt. Der alte Roman, die Homilien, der noch ältere Zeiten verjüngen will, zeigt Petrus wie als Palliumträger,[5]) so als Strassenherold der Botschaft. Auf hohem Steine steht Petrus,[6]) oder auf einer Statuenbase,[7]) das Wort des Heiles verkündigend. Wie der Herr auf dem Berg und im Kahn sich eine Art von Kanzel zurechtmacht, wie Paulus öffentlich predigt, so hier der romanhafte Jünger. Andere Tage sind jetzt da, wo die Schrift vom Pallium ausgeht. Eine *disciplina arcani* ist nun der christliche Gottesdienst. Dass

1) S. Aubé Hist. des perséc. Appendix.

2) S. Blümner S. 4. Damit vgl. Oehl. 1, 929: quoniam et arbusta vestiunt.

3) Curcul. 4, 1, 15. Vgl. auch Pöhlmann Die Uebervölkerung der antiken Grossstädte S. 127.

4) Hausrath Kleine Schriften S. 80.

5) Homil. XII, 6 ed. Dressel S. 258.

6) Homil. VII, 1 ed. Dress. S. 173. 7) Homil. VIII, 8.

Heiden mit hören, gilt unerlaubt, nur Marcion's Gemeinden gestatten es, in Treue gegen die ältere Uebung.[1]) Was dereinst zusammen gewesen war, die Oeffentlichkeit und das Pallium, hat die Ungunst der Tage getrennt. Nur die Cyniker dürfen,[2]) nicht die Wechselbälge derselben, als welche die Christen oft gelten, den ersten besten Vorsprung besteigen, ihre Waaren im Pallium auszubieten, Medicin für die Sitten zu spenden. Der Karthager muss sich bedenken zu sagen, dass das Pallium, von Christen getragen, einen Strassenprediger schmücke; er kann das nur sagen vom Mantel, sofern er eine cynische Brust deckt. Die Tage solcher Freiheit für Christen sind alte verschollene Tage; wohl nicht ohne Sehnen kann er auf diese Tage zurücksehen. Nicht unmöglich, dass gar solcher Rückblick auf die Tage der offenen Predigt zu seiner Wahl des Palliums beitrug.

1) Vgl. meinen Aufsatz Tertull. und Sanct Paul in Hilgenfeld's Z. S. für wiss. Theol. XXIX, 4. S. 493 (486). 2) Hausrath S. 80.

Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr.

Von

Prof. Dr. Ludwig Paul

in Kiel.

Durch die sorgfältige Untersuchung von Albr. Thoma in Hilgenfeld's Zeitschrift Jahrg. 1875. Heft III. und IV, ist das literarische Verhältniss Justins zum Johannesevangelium in sehr ausgiebiger Weise aufgeklärt worden und zwar in der Richtung, dass der Nachweis der Beziehungen, die zwischen der Logosschrift und dem Apologeten stattfinden, „mehr aus dem Vollen, nach dem Zusammenhang der einschlägigen Stücke“ geführt worden ist, wobei Thoma die Justin'schen Stellen an dem Faden des Evangeliums aufreiht Hilgenf. Ztschr. l. c. p. 492. Er kommt zu dem Resultat, dass Justin die Synoptiker citirt, dagegen nach Johannes denkt und argumentirt, l. c. p. 554, dass somit die Logosschrift „dem Apologeten ein Leitfaden für seine Gedankengänge ist, aber der rothe Johanneische Faden nur die unsichtbar bleibende Schnur ist, an der die alttestamentlichen und synoptischen Perlen aufgereiht sind.“ p. 555.

Ist dies Ergebniss richtig, dann ist wohl auch die Schlussfolgerung berechtigt, dass das Johannesevangelium zu Justins Zeit „wohl als ein christliches Buch galt, aber nicht als ein kirchliches, dass es wohl als Lehrbuch und Commentar der historischen Tradition und kirchlichen Gebräuche fleissig studirt wurde von den Ueberlieferern der Lehre und als Rüstkammer benutzt von den Vertheidigern des rechten Glaubens, aber nicht vorgelesen im Gottesdienste

wie die apostolischen Denkwürdigkeiten," Hilg. Ztschr. l. c. p. 560. Justin, meint Thoma, zeuge für die Existenz des Johannesevangeliums, aber gegen seine Apostolicität und es sei für Justin und seine Kirche Johannes noch nicht der Verfasser der Logosschrift gewesen. l. c. p. 563.

Diesen Standpunkt hat Thoma auch in seinem trefflichen Werke „über die Genesis des Johannesevangeliums" festgehalten, wie er p. 824 sagt: „Justin kennt und benutzt das Johannesevangelium sehr eingehend aber in gar eigenthümlicher Weise. Der Name des Buches ist nie genannt und ein eigentliches Citat, das den Wortlaut einer Lehrstelle oder ein Ereigniss der Geschichtserzählung erwähnt, nicht angeführt. Justin rechnet Johannes nicht zu „den Denkwürdigkeiten der Apostel", aus denen er sowohl Sprüche als auch Erzählungen in reicher Auswahl wörtlich beibringt und welche ihm kirchliche und historische Autoritäten sind. Vielmehr gebraucht er johanneische Anschauungen und Gedankengänge . . . . fast so, wie man einen dogmatischen Schriftsteller ähnlicher Richtung und Geltung benutzt, von dem als Muster man denken und sich ausdrücken gelernt hat; während Justin nach den Synoptikern citirt, ist er gewohnt, nach Johannes zu reflectiren. Das Logosevangelium ist also dem Märtyrer eine christliche Lehrschrift, aber noch nicht ein kirchlich sanktionirtes Buch; es gehört ihm eben so wenig zu den Denkmälern der kirchlichen Tradition, zu den kanonischen, heiligen Schriften, als die Episteln, die ja erst in zweiter, bezw. dritter Linie in die katholische Sammlung aufgenommen wurden. Wenn aber aus Justins freundlicher Stellung zum Judenchristenthum und seiner durch die Gegnerschaft Marcions gesteigerten Abneigung gegen den von jenem auf den Schild gehobenen Heidenapostel sich leicht erklären lässt, warum er Paulus zwar kennt und verwendet, aber niemals nennt oder anerkennt, so hätte der Name eines Zwölfjüngers und insbesondere des Apokalyptikers in dem Ohre des Märtyrers einen zu guten Klang gehabt, als dass er ihn als Verfasser des Evangeliums hätte verschweigen können. Daher ist anzunehmen, dass für Justin der Apostel Johannes noch nicht als Verfasser des Logosbuchs gelten

konnte, wie das auch für ihn und seine Kreise weder als Evangelium im Sinne der Synoptiker noch überhaupt als heiliges oder kirchliches Buch galt."

Hat nun Thoma vorzugsweise das literarische Verhältniss der beiden Schriftsteller ins Auge gefasst, so kommt es uns hauptsächlich darauf an, die Spitze der Justinschen Lehre, die Logologie, herauszuheben und ihren Inhalt auseinander zu legen, als den Inhalt desjenigen Dogmas, welches die gesammte Kirchenlehre bereits zu Justins Zeit zu beherrschen angefangen hat, um sich im homousischen Bekenntniss zu vollenden. Dabei wird sich ganz von selbst auch das Verhältniss aufschliessen, das zwischen dem Johanneischen Logosbuche und dem Apologeten stattfindet.

Wir werden nun die hauptsächlichsten Stellen, die hier von Belang sind, Revue passiren lassen, wobei bemerkt werden mag, dass wir, wie das jetzt allgemein anerkannt, nur die beiden Apologien, die ursprünglich wohl Ein Buch und zwischen den Jahren 138—160 geschrieben sind, und den Dialog als echte justinsche Schriften anerkennen. Wir benutzen die Ausgabe von Otto, ed. tertia.

Die erste Stelle, auf die da Rücksicht zu nehmen ist, findet sich in Ap. I, cap. 5 und lautet: *οὐ γάρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.*

Justin hatte davon geredet, dass schon Sokrates die Menschen von den Dämonen und ihrem Wesen habe abbringen wollen. Er fährt nun mit unsern Worten fort, in welchen *ἠλέγχθη ταῦτα διὰ Σ.* die Bedeutung hat: „Das ganze Treiben der Dämonen wurde durch Sokrates verurtheilt", und mit den barbari die Juden gemeint sind. Im übrigen ist Sokrates als Instrument gedacht, durch das der Logos geredet hat; da ist Sokrates eine Person für sich und der Logos etwas für sich Seiendes; ob ebenfalls Person, das ist hier nicht gesagt. Dagegen in Jesus Christus soll der Logos selbst (*ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λ.*) Person geworden sein und zwar menschliche Person. Im Grunde scheint die Sache darauf hinaus zu laufen, dass bei Sokrates nur eine jewei-

lige und theilweise Inspiration desselben Logos angenommen wird, der hernach voll und ganz in Jesus Christus aufgetreten, d. h. Jesus Christus nicht so genannt als Mensch, dem der Logos auf irgend eine Weise inne wohnte, sondern als der Logos selbst, der menschliche Gestalt angenommen. Die freilich Justin noch fern liegende Consequenz dieser Anschauung ist der Doketismus.

Wir kommen auf die Stelle in c. 6: *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

Justin redet davon, dass die Christen wohl die falschen Götter verachteten, nicht aber den wahren Gott, der ein Vater der Gerechtigkeit sei und der Sittlichkeit (*σωφροσύνης*) und der andren Tugenden, rein von aller Schlechtigkeit; dann fährt er mit den citirten Worten fort: „sondern diesen und den Sohn, der von ihm gekommen ist und uns diesen unsern Glauben (*ταῦτα*) gelehrt hat, und das Heer der andern (ihm) folgenden und gleichenden guten Engel und den durch die Propheten redenden Geist verehren und beten wir an.“ Das ist die allein richtige Uebersetung, gegenüber den Versuchen, die man gemacht hat, die Stelle anders zu fassen, indem man die Worte *καὶ τὸ τῶν .... στρατόν* entweder mit *ἡμᾶς* verband und beides von *διδάξαντα* abhängig sein lassen wollte, oder mit *ταῦτα*, und es mit diesem Accusativ der Sache sein liess, als ob gesagt wäre *ταῦτα* (die Lehre von Gott) *καὶ τὰ περὶ τοῦ τῶν ἄλλων .... στρατοῦ*. Andere wollten durch die Partikel *τε* nach *πνεῦμα* dieses *πνεῦμα* selbst eng angeschlossen sein lassen an *στρατὸν*, damit so der Geist als Haupt der Engel, beide aber als Eins bezeichnet würden. Das sind alles willkürliche Versuche zu dem Zwecke, anstatt eines vierfachen Objekts des christlichen Glaubens, das die Worte aufstellen, ein dreifaches zu gewinnen, Gott, Sohn, Geist. Es geht das aber nicht; es ist in der That ein vierfaches Objekt, was hier statuirt wird und einen Beweis für eine abgeschlossene Dreieinigkeitslehre können die Worte nicht abgeben. Dagegen zeigen sie uns,

wie sich Justin die Dignität des Sohnes gedacht hat. Er ist, das zeigt das *τῶν ἄλλων ἀγγέλων*, sowie das *ἑπομένων* und *ἐξομοιουμένων*, ein *ἄγγελος*, und wird auch so an anderen Stellen von Justin geradezu benannt. Da aber die andern *ἄγγελοι* als eine Gesammtheit zusammengefasst werden, als ein Heer, und zwar als ihm folgende, dem Wesen nach gleiche, *ἐξομοιούμενοι*, so ist der Sohn wohl als ihr Erster, ihr Führer zu betrachten. So hätten wir denn für die Natur des Sohnes das, dass er ein Engel ist, d. h. Diener Gottes zum Zwecke, die Menschen über Gott zu belehren, gleichen Wesens mit der Schaar der Engel, aber an deren Spitze ihr Anführer und Haupt. Immerhin kann man darum sagen, dass sich die Stelle hinneigt zur Fixirung der Dreiheit, ohne doch diese bestimmt aufzustellen. Denn besonderes Objekt der Verehrung sind doch die Engel auch noch als eine besondere Schaar. Zu diesem Resultat kommt auch Semisch, Justin II, 356, wenn er sagt: „dem natürlichen Augenschein treten ... vier Satzglieder entgegen, welche sich durch die wesentlich gleichförmige Verbindung als sämmtlich koordinirt darstellen. (*ἐκεῖνόν τε—καὶ τὸν—καὶ τὸν—τε.*) Die Ebenmässigkeit dieser Verbindung, in welcher die vier Satzglieder zu einander gestellt sind, lässt die Engel bestimmt als ein christliches Religionsobjekt erscheinen.“ Es ist also hier ein vierfaches Objekt der Verehrung ausgesagt. Wenn Kahnis, „die Lehre v. heilg. Geist“ I, p. 241 „eine Ungenauigkeit in dem Satze“ vorliegen sieht, um den Justin so viel wie möglich sonst correkt über die Verehrung der Dreieinigkeit lehren zu lassen, so mag er nur die „Ungenauigkeit“ auf die ganze damalige Lehre von der Trinität übertragen, dann trifft er das Richtige.

Bestimmter die Dreiheit fixirend ist die Stelle cap. 13: *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμὲν τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι ..... τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος ἐπιτρόπου, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ, μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προ-*

φητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.

Der Sinn ist der, dass Justin nachweisen will, dass sie, die Christen, ihren Lehrer Jesus Christus auf vernünftige Weise ehren damit, dass sie ihn als den Sohn des wahrhaftigen Gottes bekennen, *μαθόντες υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ*, und ihm den zweiten Platz anweisen, sowie dem h. Geiste den dritten. Hier ist deutlich, wenn auch die Worte *πνεῦμά τε .... τάξει* mehr nur anhangsweise der Haupterörterung beigefügt sind, doch die Dreiheit ausgesagt so, dass dem Sohne die zweite, dem h. Geiste die dritte Stelle zugewiesen wird. Dass aber der Sohn vollkommen identisch mit dem Logos zu setzen ist, geht aus cap. 60, wo dem Logos der zweite Platz angewiesen ist, mit Sicherheit hervor. Wie wenig aber in unserer Stelle cap. 13. die Dreiheit urgirt wird, wie vielmehr die Worte *πνεῦμά τε ... τάξει* nur parenthetisch beigesetzt sind und die Lehre vom Logos die ganze Kraft der Betrachtung in Anspruch nimmt, zeigen die unmittelbar nach dem Obigen folgenden Worte des Textes: *ἐνταῦθα γαρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται, δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἁπάντων ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς λέγοντες, ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον, ᾧ προςέχειν ὑμᾶς ἐξηγουμένων ἡμῶν προτρεπόμεθα.* Der Hauptanstoss, den die Heiden nehmen, zugleich das Geheimniss der christlichen Lehre, was Justin nunmehr näher auseinander setzen will, ist, dass ein Gekreuzigter, Jesus Christus, den zweiten Platz nach dem ewigen Gott haben soll. Die Offenbarung dieses Geheimnisses, die eben die Heiden noch nicht kennen, und die er ihnen geben will, besteht nun eben darin, dass in diesem gekreuzigten Menschen der Logos Gottes gewesen. Also nicht die Trinität ist das Mysterium sondern die göttliche Natur Jesu Christi als Logos Gottes.

Näher nun ist dieser zu Gestalt gewordene, *μορφωθεὶς*, Mensch gewordene, *ἄνθρωπος γενόμενος*, Jesus Christus geheissene, *I. X. κληθεὶς*, als Sohn vom Vater gekommene, *υἱὸς ἐλθὼν*, an der Spitze der ihm wesensgleichen Engel stehende Logos als das erste Erzeugniss Gottes prädi-

cirt in der Stelle, die jetzt näher zu betrachten ist in Cap. 21: *τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι, Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανὸν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διΐ καινόν τι φέρομεν. Πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε.* „Aber auch damit, dass wir vom Logos, welcher das Ersterzeugte Gottes ist, sagen, dass er ohne Vermischuug (d. h. wie Justin unten Cap. 22. sagt, von einer Jungfrau, *διὰ παρθένου*) geboren sei, Jesus Christus, unser Lehrer, und dass er, nachdem er gekreuzigt, gestorben und auferstanden gen Himmel gefahren sei, sagen wir in Vergleich mit den bei Euch behaupteten Zeussöhnen nichts Neues. Denn wie viele Söhne die bei Euch in Achtung stehenden Schriftsteller dem Zeus beilegen, wisst ihr.“ Es werden nun die ganze Reihe der Zeussöhne aufgeführt, zum Zwecke Analogien aufzufinden zwischen dem, was die Heiden von ihren Göttern sagen, die ja auch Jungfraugeburten, besondere Todesarten und Himmelfahrten annähmen, und dem, was die Christen in diesen Stücken von Christus behaupten. Denn solche Analogien des christlichen und heidnischen Glaubens sieht Justin überall, besonders aber in den sogenannten Heilsthatsachen des christlichen Glaubens, Jungfraugeburt, genugthuender Leidenstod, Auferstehung und Himmelfahrt. „Etliches sagen wir ganz ähnlich, wie Euere Dichter und Philosophen, Etliches erhabener, der Gottheit entsprechend, *θείως*, und wir allein es mit Beweis aufstellend,“ sagt er Cap. 20. Es ist das eine höchst interessante Wahrnehmung, dass der Apologet die christliche Lehre, und zwar gerade das sogenannte „positiv Thatsächliche“ so nahe heranrückt an das positiv Heidnische; man kann auch hieraus sehen, dass der Einfluss der heidnischen Religionslehre viel stärker auf die christliche gewesen ist, als das gewöhnlich angenommen wird, und nicht geringer als der der jüdischen. Wir haben uns hier denselben nur auf die Lehre vom Logos zu betrachten, und da sucht und findet Justin auch für die Annahme dieses Begriffs eine Analogie

in der heidnischen Religionslehre (Mythologie.) Daraus mögen wir abnehmen, wie sehr jener Begriff die Signatur der Zeit bildete, und wie bei dem Vorherrschen desselben es von selbst gegeben war, dass die Christen ihn als die höchste begriffliche Vorstellung der ganzen Zeit auf die höchste Vorstellung ihres Glaubens, Christus, anwendeten.

Justin sagt hierüber Cap. 22: *υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι· πατέρα γὰρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε πάντες συγγραφεῖς τὸν θεὸν λέγουσιν. Εἰ δὲ καὶ ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγενῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν.* „Der, Sohn Gottes genannte, Jesus würde, auch wenn er nach allgemeiner Menschenweise nur ein Mensch gewesen wäre, doch wegen seiner Weisheit werth sein, Gottes Sohn genannt zu werden. Denn Vater der Menschen und Götter nennen Gott alle eure Schriftsteller. Wenn wir aber, wie wir das früher gesagt haben, ihn in besonderer Weise über das allgemein menschliche Entstehen hinaus aus Gott gezeugt sein lassen als Logos Gottes, so mag das als eine Behauptung angesehen werden, die wir gemeinsam haben mit Euch, die ihr den Hermes den Logos nennt, der von Gott die Befehle bringt.“ Hier ist mit den Worten *εἰ δὲ καὶ . . . ἐκ θεοῦ λέγομεν*, in welchen *αὐτὸν* auf das vorangegangene *υἱός δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς* geht und Subjektsaccusativ ist, während *λόγον θεοῦ* Prädikatsaccusativ, nicht etwa die Jungfraugeburt mit *ἰδίως παρὰ τὴν γένεσιν* gemeint, sondern die über das gewöhnliche Menschenwesen hinausragende Dignität des Sohnes, die er eben dadurch hat, dass in ihm der Logos Gestalt gewonnen, zur Erscheinung gekommen ist. Dass wir die Worte *ἰδίως* etc. so fassen müssen, ist wegen des Gegensatzes *εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος* nothwendig, da mit diesen die Bezeichnung des gewöhnlichen Menschenwesens ausgedrückt ist. Also, dass Jesus über die gewöhnliche Menschennatur hinausragt, hat er nicht dem zu verdanken, dass er Sohn Gottes ist; das könnte er auch genannt werden

wegen seiner Weisheit; sondern dem, dass in ihm, und zwar mit seiner Geburt, der Logos zur Erscheinung kam. Dass es aber einen Logos giebt, dafür beruft sich der Schriftsteller auf den gemeinsamen Glauben der Zeit: die Heiden sehen ihn in Hermes erschienen, die Christen in Jesus. Nicht also darin, und es ist das als ein höchst wichtiger Punkt hervorzuheben, weil wir hier sehen, was die älteste nachapostolische Kirchenlehre als punctum saliens des Christenthums ansah, nicht darin liegt das die besondere Dignität Christi begründende, dass er so geboren, so gestorben, so auferstanden und gen Himmel gefahren ist; mit dem Allen, so gewiss es für Justin ist, haben die Christen in ihrem Glauben an Christus nur dasselbe, was die Heiden in ihrem Glauben an die Persönlichkeit eines Perseus, Herakles, Bellerophon und welche andere Justin noch aufzählt, auch zu haben behaupten; der Christenglaube ist nur eben auch darin nicht geringer als der heidnische; sondern darin ist Christus über Alles erhaben, dass er als Logos Gottes und dadurch einzigartig, *ἰδίως μόνος*, geboren ist. Einen Vorwurf aber aus der Logoslehre den Christen machen, können die Heiden auch nicht, da sie selber in Hermes eine solche aufstellen.

Und zwar wird diese Logosgeburt Christi als solche nicht durch irgend welche Wunder, etwa durch die Jungfraugeburt documentirt. So wenig dieses und Aehnliches bestritten wird, aber es ist für Justin kein Beweis der besondern Dignität Jesu, die er den Heiden gegenüber geltend machte, die ja genug Jungfraugeburten hatten; nur fehlen durfte dieses und Anderes nicht. Documentirt wird die Logosgeburt, dass die Wahrheit, dass der Logos in dieser Person erschienen sei, dadurch, dass Jesus Christus gegenüber den heidnischen Göttern (und auch gegenüber den heidnischen Lehrern) hervorrage durch das, was er that, *κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται*, Cap. 22.

Alles das, wodurch nun Jesus Christus so auf allein einzige Art geboren ist, *μόνος ἰδίως γεγένηται*, d. h. wodurch er einzigartiges Phänomen ist, fasst der Apologet zusammen in Cap. 23: *Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ*

βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους. „Jesus Christus ist allein in einziger Art als Sohn Gottes geboren, indem er sein Logos war (und ist, ὑπάρχων) und sein Erstgeborener und seine Macht, und Mensch geworden nach seinem Rathe hat er uns dies (ταῦτα, diese unsere Glaubenslehre) gelehrt zum Wandel (zur Aenderung) und zur Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts." Zu diesen Worten, die ich, obschon sie von einem ὅτι abhängen, selbstständig auftreten lasse, giebt Justin seine ganze Christologie. Man hat sie oft mit der johanneischen verglichen, um diese bald als die ursprünglichere, bald als die abgeleitete zu bezeichnen. Aehnlichkeit hat sie viel. Bei Justin ist Christus als μόνος ἰδίως υἱὸς θεοῦ ausgesagt, bei Johannes als μονογενής, beides Prädikate gleichen Werthes, dort als λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων, hier als ἐν ἀρχῇ ὤν, zwei Aussagen, die allerdings so zu einander stehen können, dass die zweite, als die bestimmtere aus der ersteren, unbestimmteren herausgebildet werden könnte, zumal das ὑπάρχων als ein Sein von Anfang an gedeutet werden kann. Wenn ferner bei Justin Christus als δύναμις θεοῦ ausgesagt wird, so hat zwar Johannes dieses Prädikat der δύναμις für Christus nicht den Worten nach, wohl aber hat er die Sache. Wenn bei Justin diese δύναμις eine zwiefache ist, insofern einmal Christus der Logos ist, durch den nach Apol. II, Cap. 6. im Anfang Gott Alles gegründet und geordnet hat, τὴν ἀρχὴν πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, das andere Mal er nach Apol. I, Cap. 14, der gewaltige Lehrer ist, weil seine Rede Kraft Gottes ist, δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν, so ist auch bei Johannes diese δύναμις eine zwiefache; einerseits eine absolute; denn durch den Logos ist Alles geworden; andrerseits eine modificirte; Gnade und Wahrheit ist durch ihn geworden, seine Lehre ist göttlicher Herrlichkeit. Was Justin als δύναμις in der Lehre Christi bezeichnet hatte, bezeichnet Johannes als δόξα; kraft seiner δόξα ist er voll von Gnade und Wahrheit. Hier zeigt sich das Dogma ausgebildeter, vertiefter, reiner bei Johannes als bei Justin, immerhin aber ist in den Grundbegriffen Uebereinstimmung. Weiter ist bei Justin der

Logos Mensch geworden, *ἄνθρωπος γενόμενος*, bei Johannes heisst es *σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, zwei ganz gleichwerthige Bestimmungen. Bei Justin ist er endlich der Lehrer, *ἐδίδαξεν*, zum Zwecke der Verändrung und Wiederherstellung des Menschengeschlechts; bei Johannes giebt er denen, die an ihn glauben, Macht, Kinder Gottes zu werden und ist der Erklärer des göttlichen Rathschlusses, seiner Gnade und Wahrheit, *ἐξηγήσατο*, Bestimmungen, die wiederum wesentlich dasselbe sagen, die aber bei Johannes sich wiederum in bestimmterer, ausgebildeterer und innigerer Weise gegeben finden. Merkwürdig genug ist es nun, dass sich die das Wesen des Logos erschöpfenden Prädikate bei beiden vollständig finden. Dennoch möchte ich allein dieser Aehnlichkeit wegen nicht sagen, der Eine hänge vom Andern ab, am allerwenigsten Johannes von Justin, wie Volkmar das setzt; denn wenn bei Johannes sich der ausgebildetere Lehrtropus findet, so ist er doch auch der tiefere, genialere; das pflegt sonst bei abhängigen Gebilden nicht stattzufinden. Aber auch Justin braucht wegen solcher Uebereinstimmung nicht von Johannes bestimmt zu sein. Beide Schriftsteller können ganz unabhängig von einander Vorstellungen vorarbeiten, die in ihrer Zeit so mächtig liegen, dass alle religiös Erfassten in ihnen aufgehen; sie würden dann beide dieselben Vorstellungen verarbeiten, indem der Eine sie concreter, tiefer, genialer giebt, der andere unbestimmter, unfreier, schulmeisterlicher. Es kann das Johannesbuch dem Justin bekannt gewesen sein, nothwendig aber ist das nicht. —

Wird in obiger Stelle der Logos schlechthin *δύναμις* genannt, so wird er weiterhin als *πρώτη δύναμις* nach dem Vater bezeichnet in Cap. 32: *ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν*. Das lässt sich doch nur so verstehen, dass der Logos in der Reihe der gesammten Kräfte, die von Gott ausgehen, als die erste angesehen und als solche mit dem Prädikate des Sohnes bezeichnet wird. Diese Anschauung hat einige Verwandtschaft mit den oben aus Cap. 6 citirten Worten; im Uebrigen bringt sie über den Logosbegriff weiter keinen

neuen Beitrag. Aber der Context zu den Worten ist merkwürdig genug. Justin sieht nämlich die messianische Würde Jesu allein dadurch bestätigt, dass in ihm die Weissagungen eingetroffen seien; er kommt da zuerst auf die Weissagung Gen. 49, 10. 11 zu sprechen und erklärt da die Worte: „er wird seinen Mantel in Weinbeerblut waschen,“ *πλύνων ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν στολὴν αὐτοῦ*, so, dass er sagt: sie sollten auf das Leiden hindeuten, welches er dulden sollte, indem er durch sein Blut die Gläubigen reinigte. „Denn der vom heiligen Geiste durch den Propheten (Moses) genannte Mantel sind die an ihn glaubenden Menschen, unter welchen der Same, der von Gott stammt, der Logos, wohnt. Das Weinbeerblut aber sollte bedeuten, dass der, welcher kommen sollte, zwar Blut habe, aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus göttlicher Kraft.“ Es folgt dann unsre Stelle: *ἡ δὲ πρώτη δύναμις* etc. Und dann fährt der Apologet fort, er wolle nun sagen, auf welche Weise dieser Logos Fleisch und Mensch geworden sei. „Nämlich, wie nicht ein Mensch das Blut des Weinstocks geschaffen hat, sondern Gott, so wurde darauf (mit den Worten der Weissagung) hingedeutet, dass auch dieses Blut (des Mensch gewordenen Logos) nicht aus menschlichen Samen entstehen sollte, sondern aus Gottes Macht“ . . . . „Nämlich durch eine Jungfrau vom Samen Jacobs . . . . durch Gottes Kraft wurde er (Christus) geboren.“ Da kann man wohl mit Goethe sagen:

„Im Auslegen seid frisch und munter,
Legt ihr nicht aus, so legt hübsch unter!“

Wir kommen jetzt zu einer Stelle, die darum höchst merkwürdig ist, weil sie uns zeigt, welchen Schwankungen der Logosbegriff bei Justin noch unterworfen ist. Er redet in Cap. 33 von der Erfüllung der Jesaianischen Weissagung von der Jungfraugeburt. Maria habe empfangen nicht von einem Mann; dann wäre sie nicht mehr Jungfrau gewesen, *ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτὴν καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ*

ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοῦ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν etc. Diese Worte, eine ziemlich freie Zusammenfügung der betreffenden Stellen bei Matthäus I und Lucas I, sind uns hier nur wichtig wegen der Interpretation, die ihnen Justin giebt; er sagt nämlich: τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι .... Καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε. Hier wird nun der heilige Geist und die Kraft Gottes, die als der Jesus zeugende Factor hingestellt sind, zugleich wieder als der Logos selbst ausgesagt, und zwar als dieser, wie er das Ersterzeugte ist, πρωτότοκος. Man sieht, der Logosbegriff ist der weite Rahmen, in den jedes Prädikat Gottes hineingezogen wird, wodurch dieser als in Schöpfung und Erlösung wirkender und sich ein Verhältniss zu Welt und Menschheit gebender dargestellt wird. Dass aber der Logos, der sonst, wenn es sich um seine Offenbarung in Jesu handelt, doch meist sich so dargestellt findet, dass er als σπέρμα παρὰ τοῦ θεοῦ in Jesus seinen Träger erhält, hier der erzeugende Factor Jesu, und in dieser Eigenschaft als gleich mit dem heiligen Geiste gesetzt wird, ist doch auffallend genug. Es sind doch zwei grundverschiedene Beziehungen, in die hier der Logos versetzt wird; nach der einen nimmt er ein passives Verhältniss ein als σαρκοποιηθεὶς und ἄνθρωπος γενόμενος, nach der andern ein actives, als ἐλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσας αὐτήν. Denn was im Matth. und Luk.-Text vom heiligen Geist gesagt ist und von der Kraft, das gilt nach Justin auch von ihm. Das Jesum Erzeugende ist also auch das in ihm Erschienene und zwar nicht als verschiedne, erste und zweite Hypostase, sondern in beiderlei Hinsicht als Logos. Wie da jede Spur der Dreieinigkeitslehre verwischt ist, braucht wohl nicht weiter gesagt zu werden.

Im Folgenden interessirt uns nun eine Stelle, die allerdings keinen neuen Zuwachs zum Logosbegriff giebt, die aber recht deutlich zeigt, wie derselbe dazu diente, die Kluft, die sich zwischen der vorchristlichen und

der christlichen Zeitperiode aufzuthun schien, auszufüllen und den Gedanken einer einheitlichen Entwicklung des Menschengeschlechts zu cultiviren. Justin begegnet dem Einwand, Cap. 46, dass ja Christus nach Angabe der Christen selbst, erst vor 150 Jahren geboren sei und noch später erst gelehrt habe; also müsse man alle Menschen vor ihm für nicht rechenschaftspflichtig halten. Diesen Einwand entkräftet er so: Unsere Lehre ist, dass Christus der Erstgeborene Gottes ist, *τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ*, und wir verkünden ihn als Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Antheil hatte, *προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.* Und die, die mit dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden, *καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν*, wie bei den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen Aehnlichen, bei den Barbaren Abraham und Ananias und Azarias und Michael (die bei Daniel 3, 12 ff. in den Feuerofen geworfenen) und Elias und viele Andere, deren Thaten oder Namen aufzuzählen . . . wir für jetzt von uns weisen. Somit waren auch die früher (vor Christus) lebenden, wenn sie ohne den Logos lebten, unnütze Menschen, Feinde Christi, und Mörder derer, die mit dem Logos lebten; die aber, die mit dem Logos lebten und leben, *οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες*, sind Christen, ohne Furcht und unerschrocken.“ Neues, wie gesagt, bietet die Stelle nicht; der Logos war von jeher, wie das die Stoiker in ihrer Aufstellung eines *λόγος σπερματικός* als realen Grundes der gesammten Geisteswelt gelehrt hatten so auch Offenbarungsgrund aller religiösen Erkenntniss und letzter Gruud alles sittlichen Handelns. Damit war eine Erlösungsfähigkeit der Menschheit auch vor Christus zugestanden, und zwar nicht nur principiell, sondern faktisch durchgeführt; es hat viele Christen schon vor der Erscheinung Christi gegeben. Und wenn nun der Logos selbst Gestalt angenommen hat, so ist doch der schliesslich einzige Grund davon nur der, dass er uns dasselbe nur vollendeter und energischer lehrt, was Sokrates und Andere lehrten, uns von den Dämonen loszumachen und ein gerechtes und heiliges Leben

zu führen. Auf diesen Grund deutet Justin hin, wenn er nach den obigen Worten fortfährt: „Aus welcher Ursache aber durch Kraft des Logos nach dem Beschlusse Gottes, des Vaters und Herrn von Allem, von einer Jungfrau ein Mensch geboren wurde, *δι' ἣν δ' αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου . . . διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη*, und Jesus genannt wurde, und, gekreuzigt und gestorben, auferstand und auf gen Himmel fuhr, wird der Verständige nach so Vielem, was gesagt worden ist, begreifen können.“ Genau genommen steht in diesen Worten nun nicht, dass der Logos selbst Mensch geworden, wie die Uebersetzung Otto's es genommen zu haben scheint, wenn er sagt: *quam autem ob causam per virtutem logi . . . per virginem editus sit et Jesus cognominatus;* man weiss da nicht, wer Subjekt zu *editus sit* sein soll; ich vermuthe der Logos; aber in dem Satze ist *ἄνθρωπος* Subjekt und die Worte heissen also: durch des Logos Kraft ist ein Mensch geworden. Damit brauchte aber durchaus keine Menschwerdung des Logos ausgesagt zu sein; Jesus könnte da ebenso gut als ein in besonders hohem Maasse vom Logos durchdrungener Mensch ausgesagt worden sein; dann wäre nach Justin überhaupt eine spezifische Verschiedenheit von andern auch vom Logos Erfassten nicht behauptet, sondern nur eine graduelle. Allerdings aber muss nach der ganzen Anschauung Justins dieser Grad der Erhabenheit Jesu über alle andern Menschen als ein so hoch gesteigerter angenommen werden, dass er weder übertroffen worden ist noch je übertroffen werden wird. Und so wird Justin auch mit den citirten Worten kaum etwas Anderes haben sagen wollen, als was er sonst sagt, wenn er den Logos selbst in der Person Jesu Gestalt annehmen und Mensch werden lässt, *αὐτὸς ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος,* Cap. 5 und anderwärts. Dem Sinne nach könnte also als Subjekt zu dem *editus sit* der Logos angenommen werden. Dass aber solche schillernde Ausdrücke, wie *ἄνθρωπος ἀπεκυήθη διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου* überhaupt dem Schriftsteller noch möglich sind, zeigt doch immerhin, in welcher Schwebe sich das Logosdogma noch befindet.

Wie aber der Logos in der Person Jesu Gestalt ange-

nommen hat, wodurch Jesus eben zum Christ geworden, so hat er, wie wir schon früher gezeigt, auch vor Jesus mannichfache Gestalt angenommen, sobald Gott mit Menschen verkehren wollte; denn da war es der Logos, der in Verkehr trat. Auch dieser Logos heisst Christus. So war die Erscheinung Gottes im Busch ὁ ἡμέτερος Χριστός. Die Stelle steht Cap. 62: κατ' ἐκεῖνο γὰρ τοῦ καιροῦ ὅτε Μωΰσης ἐκελεύσθη κατελθὼν εἰς Αἴγυπτον ἐξαγαγεῖν τὸν λαὸν τῶν Ἰσραηλιτῶν, ποιμαίνοντος αὐτοῦ ἐν τῇ ἀῤῥαβικῇ γῇ πρόβατα τοῦ πρὸς μητρὸς θείου, ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ἐκ βάτου προςωμίλησεν αὐτῷ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς, καὶ εἶπεν· ὑπόλυσαι τὰ ὑποδήματά σου καὶ προςελθὼν ἄκουσον. Ὁ δὲ ὑπολυσάμενος καὶ προςελθὼν ἀκήκοε κατελθεῖν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐξαγαγεῖν τὸν ἐκεῖ λαὸν τῶν Ἰσραηλιτῶν, καὶ δύναμιν ἰσχυρὰν ἔλαβε παρὰ τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ἐν ἰδέᾳ πυρὸς Χριστοῦ, καὶ κατελθὼν ἐξήγαγε τὸν λαὸν ποιήσας μεγάλα καὶ θαυμάσια etc. Hier ist der Logos = Christus vollständig an Gottes Stelle 2. Mos. 3. getreten; er erscheint in der Gestalt des Feuers, er redet zu Mose, er giebt ihm Wunderkraft, dies Alles als ὁ ἡμέτερος Χριστός. Dies „unser Christus" macht die Stelle, wenn sie uns auch nichts Neues gerade für den Logosbegriff selbst bietet, doch darum höchst merkwürdig, weil das historische Bewusstsein von dem Jesus, der der Christ war, doch schon recht zurücktritt, zu Gunsten des metaphysischen Christus, ein Process, der bald mit rapiden Schritten deshalb vorwärts schreitet, weil man das metaphysische Bild beliebig formen und für die jedesmaligen Zeitbedürfnisse zurecht machen konnte; mit dem historischen Bilde ging das nur dann, wenn man ihm Gewalt anthat. Und so kann man wohl sagen, es war für eine Zeit, die Alles allein unter dem religiösen Gesichtspunkte auffasste, ebenso eine Nothwendigkeit, aus dem historischen einen metaphysischen Christus zu machen, als es für unsere kritische Zeit, die die Gebiete reinlich scheidet, eine Nothwendigkeit ist, aus dem metaphysischen Christus den historischen heraus zu schälen. Mit wie rapiden Schritten die metaphysische Formirung des geschichtlichen Christusbildes vorwärts ging, zeigt gerade die weitere Justin'sche Exegese

der oben erwähnten Stelle 2. Mos. 3. Gerade diese Stelle hat mächtig dazu beigetragen, die Hypostasirung des Logos und seine Prädicirung als Gott zu vollenden. Denn das ist, wie wir aus dem Folgenden sehen werden, bereits von Justin geschehen.

Er redet nämlich Cap. 63 weiter von dem Mosaischen Bericht über die Theophanie Gottes im Busch, und sagt, alle Juden lehrten auch jetzt, dass dort der unaussprechliche Gott *τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν*, zu Mose geredet habe. Freilich strafe sie auch der heilige Geist dafür durch den Propheten Jesaias: „ein Ochse kennt seinen Herrn“ etc. Jes. 1, 3. Auch Jesus der Christ, weil die Juden keinen Unterschied zu machen wussten zwischen dem Vater und dem Sohn, strafe sie mit den Worten: „Keiner hat den Vater erkannt, ausser der Sohn, und Keiner den Sohn, ausser der Vater, und wem es der Sohn offenbart, *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός*. Der Logos Gottes aber ist sein Sohn, . . . und er wird auch Engel genannt und Apostel, *ἄγγελος καλεῖται καὶ ἀπόστολος*; denn er verkündet *ἀπαγγέλλει*, was erkannt werden muss, und wird gesandt, *ἀποστέλλεται*, um anzuzeigen, was verkündet wird, wie unser Herr selbst sagt: wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat, *ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με*. Dass dem so sei, d. h. also, dass der Logos Gottes sein Sohn sei, der auch Engel und Apostel genannt werde, soll nun aus Mosis Schriften ersichtlich sein. Da werde gelesen: *καὶ ἐλάλησε Μωϋσεῖ ἄγγελος θεοῦ ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τῆς βάτου καὶ εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου. Κάτελθε εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐξάγαγε τὸν λαόν μου.* Justin will nicht weiter citiren, man könne hier nicht Alles niederschreiben, „aber“, sagt er, *εἰς ἀπόδειξιν γεγόνασιν οἵδε οἱ λόγοι, ὅτι υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστι, πρότερον λόγος ὤν, καὶ ἐν ἰδέᾳ πυρὸς ποτὲ φανεὶς, ποτὲ δὲ καὶ ἐν εἰκόνι ἀσωμάτων· νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος ὑπέμεινε καὶ παθεῖν, ὅσα αὐτὸν ἐνήργησαν οἱ δαίμονες διατεθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνοήτων Ἰου-*

δαίμων. Justin sagt also: „diese Berichte (des Moses) sind uns zum Beweis gegeben, (denn das heisst *εἰς ἀπόδειξιν γεγόνασι οἵδε οἱ λόγοι*, und nicht wie Otto übersetzt: *haec autem diximus, ut demonstraremus*; es kommt ja hier darauf an, dass Moses dies demonstrirt für Justin und die andern Christen, also: *haec dicta sunt, ut demonstraretur*) dafür, dass Jesus, der Christ, Sohn Gottes und Gesandter ist, er, der früher der Logos war, bald einst in Gestalt des Feuers erschien, bald im Bilde unkörperlicher Wesen (der Engel), jetzt aber durch Gottes Willen für das Menschengeschlecht Mensch geworden, nahm er auch zu leiden auf sich, wieviel die Dämonen durchsetzten, dass er litte von den unverständigen Juden." Diese aber, heisst es weiter, die Juden, obschon es ihnen in Moses Schriften gesagt war, dass der Engel Gottes, *ἄγγελος τοῦ θεοῦ*, zu Mose in der Feuerflamme, im Dornbusch, geredet, behaupten gleichwohl, es sei dies der Vater und Werkmeister des Alles gewesen, *τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ δημιουργόν*. Noch einmal erzählt uns Justin, dass der Geist diese unverständigen Juden darum schelte mit den Worten des Jesaias, und noch einmal citirt er jene Worte, die Jesus selber gesprochen, als er bei ihnen war, *ὁ Ἰησοῦς παρ᾽ αὐτοῖς ὢν εἶπε· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα* etc. Man sieht hier ordentlich, wie die Uebersetzung aus dem Geschichtlichen in das Metaphysische und die Identificirung des Begrifflichen mit dem Geschichtlichen vor sich geht bis zu dem Punkt, wo der Mensch Jesus einfach gleichgesetzt wird dem von Anfang an bei Gott seienden Logos, dem Offenbarungsprinzipe Gottes für die Welt. Das *ὁ Ἰησοῦς παρ᾽ αὐτοῖς ὢν* ist da höchst charakteristisch. Das menschlich-geschichtliche Leben, das *παρ᾽ αὐτοῖς εἶναι*, ist dasselbe Phänomen in seinem Kommen und Gehen, als die Feuerflamme im Busch und als ein unkörperliches Engelsbild, früher der Logos seiend. Mit diesem *πρότερον λόγος ὢν* kann der Schriftsteller nichts Anderes meinen wollen, als dass es früher einmal war (und dieses „früher" ist hier gleich *ἐν ἀρχῇ*) da der Logos noch als solcher war, d. h. in oder bei Gott. Die Worte *πρότερον λόγος ὢν* enthalten also *in nuce* die Aussage der beiden Johanneischen Sätze: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*. An

sich ist es aber auch hier nicht nothwendig, dass Justin von Johannes abhängig wäre; es könnte ebenso gut, einfach die Gedanken betrachtet, Johannes von Justin abhängig sein, so dass er „die Quintessenz justinischer Bibelforschung und Christologie in bestimmte klare Hauptsätze“ zusammenfasste, Hilgenfeld's Zeitschr. l. c. pag. 546. Es könnten aber auch beide von einander unabhängig einen gemeinsamen Gedanken der Zeit aussprechen, den hernach etwas später Theophilus in dem von ihm statuirten Unterschiede eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός fixirte, und Justin selbst an andern Stellen durch die mit Bezug auf den Logos gebrauchten Verba προβάλλεσθαι, γεννᾶσθαι, προέρχεσθαι, προπηδᾶν. Fest steht soviel, der Gedanke bei Justin und Johannes ist gemeinsam. Und gemeinsam ist auch das, was weiter kommt, die völlige Hypostasirung des Logos als Gott.

Justin sagt nämlich weiter, die Juden, die an die Stelle des Sohnes (in der Auslegung von 2. Mos. 3) den Vater treten liessen, würden damit überwiesen, weder den Vater zu kennen, noch zu wissen, dass der Vater des Alls einen Sohn hat, ὅς καὶ λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει, „welcher Logos und Erstgeborener Gottes seiend, auch Gott ist“. Man sieht, hier ist die Hypostase fertig und der Johanneische dritte Satz: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ist vollendet. Der Logos ist Gottheit, natürlich dann die zweite Person in ihr, καὶ θεὸς ὑπάρχει. Wenn Justin nun zu diesen Worten noch einmal hinzufügt, dieser Sohn, der Logos und Erstgeborner und auch Gott ist, sei früher in Gestalt des Feuers und in unkörperlichem Bilde (der Engel) dem Moses erschienen und den andern Propheten; jetzt aber durch eine Jungfrau nach dem Rathe des Vaters Mensch geworden zum Heile der Gläubigen, habe er auf sich genommen, verworfen zu werden und zu leiden, damit er durch Tod und Auferstehung den Tod besiege, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον, so haben wir hier nicht blos die Logologie Justins beisammen, sondern auch die Vorbildung des späteren christologischen Dogma's überhaupt, die nach dem Vorgange des Paulus, auf Tod und Auferstehung, d. h. auf die leidentliche und auf die

jenseits der Geschichte liegende Seite im Leben des Erlösers mit Beiseitesetzung des Wirkens durch Leben und Lehre den Hauptaccent legt. Allerdings, um das noch zu bemerken, finden wir bei Justin zu solcher Ausbildung nur eben erst den Anfang; er hebt wieder an andern Stellen die Lehrthätigkeit des Logos als den Hauptzweck seiner Menschwerdung hervor.

Wenn aber der Logos Mensch geworden ist nach des Vaters Willen, *κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν*, wie es in obiger Stelle heisst, so ist doch die Kraft, vermöge welcher er Mensch wird, nur Er selbst, der Logos. So sehr ist er das schöpferische Medium für Alles, was der Vater geschaffen sein lassen will, dass er es auch für seine eigene Menschwerdung ist. In diesem Sinne war bereits Cap. 46 gesagt, dass der Logos durch Kraft des Logos, *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου*, nach dem Willen des Vaters von einer Jungfrau als Mensch geboren sei. Und in demselben Sinne ist Cap. 66 geredet, wo Justin seine Abendmahlslehre entwickelt und sagt, dass es nicht gewöhnliches Brod und gewöhnlicher Trank sei, den wir nehmen: *ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Die Uebersetzung dieser Worte lautet: „wie durch den Logos Gottes Jesus Christus unser Erlöser, als er Mensch ward, Fleisch und Blut um unserer Rettung willen annahm, (*ἔσχεν* = accepit, nicht habuit), so sind wir gelehrt worden, dass auch die durch das von ihm selbst ausgehende Wort des Gebets (der Danksagung) geweihte Speise, aus der unser Blut und Fleisch in Hinsicht auf unsere Verwandlung genährt wird, jenes, des Fleischgewordenen Jesu, Fleisch und Blut sei." Jesus Christus also, als er Fleisch ward, nahm durch den Logos Fleisch und Blut an, d. h. der Logos gab sich selber Fleisch und Blut, er nahm durch eigene Kraft Menschengestalt an. Allerdings ist aber nicht zu leugnen, dass die Stelle wieder in das

Schwanken, das der Logosbegriff doch auch bei Justin genugsam aufweist, hineingeräth; denn es ist wohl keine Frage, dass Justin diese Aussage mit diesem Genetiv der Angehörigkeit: Jesus Christus (kurz vorher als Logos ausgesagt) sei Mensch geworden durch den Logos Gottes, *διὰ λόγου ϑεοῦ*, gegeben hat, im Gegensatz zu dem *εὐχῆς λόγος*, dem Worte des Gebets, dem Logos, der von Christus herkommt. Dann aber, wie der *εὐχῆς λόγος* hier das Wort im eigentlichen Sinne ist, obschon ihm als von Christus her göttliche Kraft, eben die der Verwandlung der Elemente eignet, so muss auch der Logos hier mehr jene Kraft bedeuten, durch die Gott seinen Willen äussert und die als solche Aeussernug Gottes eben die erste Bedeutung von *λόγος* war und die Grundlage des ganzen Hypostasirungsprocesses bildet. Es schwankt eben bei Justin der Logosbegriff zwischen dem der Kraft und der Person hin und her, so dass er zur Bezeichnung für jedes Medium der Offenbarung Gottes gewählt wird.

Die grosse Bedeutung, welche obige Stelle für die Abendmahlslehre hat, müssen wir hier als nicht in den Bereich unserer Untersuchung fallend übergehen. Sie ist von anderer Seite auch für die Geschichte der Abendmahlslehre hinlänglich gewürdigt worden, s. Semisch, l. c. p. 437 ff. Nur will ich bemerken, weil es zum Verständnis der citirten Worte gehört, dass das *αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, hier nicht den Sinn enthalten kann, in welchem Otto, s. Anm. zur Stelle, sie fasst, wenn er sagt: *κατὰ μεταβολὴν* sei zu *τρέφονται* zu beziehen in dem Sinne: *„divinum illum cibum integrum, ut nihil restet, abire in corpora nostra“*, so dass die vollständige Assimilirung der Speise gemeint wäre. An eine solche Theorie der Ernährung hat Justin schwerlich gedacht. Sondern wir haben hier die Lehre, und zwar, wenn man von Ignatius absehen muss, zum ersten Male angeführt, dass die Abendmahlsspeise den Auferstehungsleib schon auf verborgene Weise in diesem vergänglichen Leibe so nähre, dass in dem letzteren der erstere sich bilde, um dann aus ihm hervor zu gehen. Unser Fleisch und Blut werden erwähnt, wie Schick richtig sagt, s. Anm.

bei Otto, „in Hinsicht auf unsere (einstige) Umwandlung"; nur ist für diesen Sinn eine Verbindung des ἡμῶν mit *κατὰ μεταβολὴν*, wie Schick will, durchaus nicht nöthig; *κατὰ μ.* ist aber gesagt, und nicht εἰς *μεταβολὴν*, weil nicht blos der Zweck dieser Ernährung angegeben werden soll, so dass die *μεταβολὴ* nur das endliche Resultat wäre, sondern weil die *μεταβολὴ* als eine stetig vor sich gehende wenn auch vorläufig dem Auge verborgene dargestellt werden soll. Es ist also das Verhältniss ausgesagt, was die Speise zur Verwandlung unseres Leibes hat, nicht der Zweck, wenn auch dieser dem Verhältnis selbst immanent ist.

Was die Sache betrifft, so haben wir hier die Fortbildung von der paulinischen Verwandlungslehre des Leibes der Gläubigen, die in Verbindung gebracht wird mit der Verwandlungslehre der Elemente, welche hier ihrerseits einen vollen Anlauf zur Transsubstantiationslehre bereits nimmt. Und zwar geschieht diese Verwandlung kraft des consecrirenden (Gebets-) Wortes, wobei an die Worte Jesu bei der Einsetzung, welche gleich weiter im Texte citirt werden, zu denken ist. Hier kommt somit dem gesprochenem Worte, dem Logos *παρ' αὐτοῦ*, dieselbe umschaffende göttliche Kraft zu, wie dem Subjekte desselben, dem Logos Gottes selbst. Diese Justin'sche Abendmahlslehre steht der katholischen wie der lutherischen gleich nahe; es lassen sich beide Theorien aus ihr gewinnen. Denn wenn doch nach lutherischer Lehre auch der Ungläubige Leib und Blut geniesst, so ist offenbar, dass nicht der Glaube dies wirkt, sondern das Wort; und wenn nach katholischer Lehre nur dadurch, dass der Priester die Consecrationsworte spricht, die Wandlung der Elemente erfolgt, so ist hierfür bei Justin kein Widerspruch gegeben. Denn wenn auch nicht aus unsrer Stelle selbst, so geht doch aus Cap. 65 hervor, dass schon damals nur der Bischof, ὁ *προεστώς*, die Consecration vollzog, *εὐχαριστίαν ποιεῖται*. Aus dem „nur vollziehen" wird aber nirgends leichter ein „nur vollziehen dürfen", als auf religiösem Gebiete, dem der Unterschied des Geweiheten und Profanen von vornherein eigenthümlich ist.

Wir kommen jetzt zur zweiten Apologie, die wohl,

wie gesagt, mit der ersten ursprünglich Ein Ganzes ausgemacht hat, s. Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Literatur von O. v. Gebhardt u. A. Harnack B. I. p. 145. Da finden wir eine das Wesentliche der Justin'schen Logologie und Christologie zusammenfassende und darum charakteristische Stelle in Cap. 6.

Justin spricht davon, dass kein Name Gottes sein Wesen bezeichne und fährt fort: *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται* etc.

Hiernach ist also das Wesen des Logos, dass er der einige und eigentliche Sohn ist, vor der Schöpfung beim Vater seiend, *συνών*, und erzeugt, als der Vater und zwar durch ihn Alles im Anfang gegründet und geordnet hat; Gesalbter genannt, weil er gesalbt worden ist, d. h. mit oberster Machtvollkommenheit zur Weltschöpfung und Weltordnung ausgerüstet. Das alles sind Prädikate des Logos vor der Weltschöpfung. Sie sind alle schon bekannt, aber weshalb die Stelle unser Augenmerk besonders verdient, ist das, dass hier der Unterschied von einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, der in einer früheren Stelle nur erst mehr oder weniger angedeutet war, deutlich ausgesprochen erscheint. Ich mache besonders auf das *καὶ - καὶ* vor den beiden Participien *συνὼν* und *γεννώμενος* aufmerksam, wodurch das *συνεῖναι* und das *γεννᾶσθαι* jedes in seiner Besonderheit hervorgehoben wird. Wenn Otto das erstere auf den *λόγος ἐνδιάθετος* („*tanquam Dei mens*") und das zweite auf den *λόγος προφορικός* bezieht, wodurch bezeichnet werde, dass der *λόγος* „*ante mundi constitutionem, ὅτε τὴν ἀρχὴν κτλ., forma hypostatica indutum esse*", so ist das ganz richtig, bedarf jedoch einer Ergänzung insofern, als das *ὅτε* auf das Engste an das *γεννώμενος* anzuschliessen ist und den Zeitpunkt bezeichnet, da die Zeugung geschah. Wir haben also hier die Lehre des Arius, wenn wir auf das *γεννᾶσθαι* in seiner Zeitbestimmung sehen; da gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, er wurde als Sohn gezeugt *πρὸ*

τῶν ποιημάτων (πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων) und zwar im Anfang, da Gott Alles durch ihn schuf. Nur dass die Lehre noch nicht die durch den Gegensatz ausgebildete Entwicklung hat, wie später bei Arius. Wir haben aber auch in dem *συνών*, welches im Sinne Justins ein *ἀεὶ συνών*, ein *πρὸς θεὸν εἶναι* ist, die Möglichkeit athanasianischer Auffassung angedeutet, dass Gott der Vater den Sohn zeuge, weil er aus seiner Natur sei, *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*, darum der Sohn von Ewigkeit mit dem Vater Eins sei. Wenn Otto, der auf die Erörterungen von Semisch zu der Stelle recurrirt, die Bemerkung macht, dass als ein Zeugniss für den Nikäischen Glauben die Stelle wenigstens hätte lauten müssen: *πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ γεννώμενος καὶ συνών*, so ist auch das richtig, bedarf aber ebenfalls der Ergänzung, dass das *συνών* dann, wenn nachgestellt nach dem *γεννώμενος* einen andern Inhalt bekommt; es kann dann nicht mehr *λόγος ἐνδιάθετος* sein, *tanquam mens Dei*, sondern es ist dann die selbständige Hypostase, Person, und doch mit dem Vater *una essentia divina*, nicht blos „*qui una aderat cum Deo*“, sondern auch *qui mens est cum Deo et tamen persona, quae proprie subsistit.* Und weiter müsste gesagt werden, dass dann bei umgekehrter Wortstellung der Satz *ὅτε* etc. weder sich an *γεννώμενος* anschliessen dürfte, da nach Athanasischer Lehre der Sohn von Ewigkeit gezeugt wird, nicht als die Welt erschaffen werden sollte, noch an *συνών* sich anschliessen könnte, da die Einheit mit dem Vater sich noch weniger von einem bestimmten Punkte, hier von dem Anfangspunkt des Schaffens, datiren kann. Es ist eben das Gegebene auch hier, wie man sieht, so allgemein, bei aller scheinbaren Bestimmtheit, dass beide Auffassungen, die später die ganze Kirche in Streit versetzten, aus ihm hervorgeleitet werden konnten.

Dieser Sohn, Christus, ist nun der Mensch Jesus geworden, wie wenige Zeilen nach der besprochenen Stelle Justin zu sagen fortfährt: *Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει. Καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, ὡς προέφημεν, γέγονε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς*

βουλὴν ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευσάντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων.

Der Zweck seines Menschwerdens ist hier ganz allgemein angegeben: zum Besten der Gläubigen und zur Vernichtung der bösen Geister. Auch diese Bestimmungen sind so schwankend wie möglich. Die erste Bestimmung ist wohl, nach andern Stellen, dahin zu deuten, dass Jesus den Gläubigen ein heiliges Leben lehrt, sie dadurch dem ewigen Verderben entreisst und zur ewigen seligen Gemeinschaft mit Gott führt; die zweite Bestimmung ist eigentlich in der ersten mit enthalten, insofern die Vernichtung der Dämonen vorerst als eine Vernichtung ihrer Macht zu fassen ist, der die Menschen entrissen werden, und zwar nicht am wenigsten dadurch, wie der Schriftsteller sofort ausführt, dass die von bösen Geistern besessenen beim Namen Jesu beschworen werden, welche Beschwörung kräftiger sein soll, als die aller andern Beschwörer, Besprecher und Zauberer. Wen diese nicht heilen konnten, den heilten die Christen, *πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν,* mit der Beschwörung im Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten, eine Beschwörung, die II, 8. als ein Sieg über die Dämonen dargestellt wird, welcher lehren kann, dass sie einst im ewigen Feuer werden gestraft werden, *τιμωρίαν κομίσονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες.* In diese Strafe scheint auch die gänzliche Vernichtung der Dämonen, von der vorher die Rede war, näher interpretirt zu sein, oder es hat wenigstens die eine Vorstellung bei weitem das Uebergewicht über die andere. Nach allem aber ist der Name Jesu Christi selbst allmächtig, als der des Einen gesammten Logos, wie er l. c. genannt wird, *τοῦ παντὸς λόγου* (im Gegensatz zu dem *σπερματικὸς λόγος*) und des *ὀρθὸς λόγος παρελθών,* II, 9.

Diese selbe Macht nun, die sich schon zeigt beim Gebrauch seines Namens, zeigt sich in der erhabensten Weise in seiner Lehre und deren Wirksamkeit. Seine (unsere von ihm überkommene) Lehre, sagt Justin, ist erhabener, als alle menschliche Lehre, eben darum, „weil der Gesammtlogos, der um unsertwillen erschienene Christus, Leib, Vernunft, (Geist,) und Seele geworden ist.“ Denn so sind die Worte

II, 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν, γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν* zu übersetzen. Da *καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν* zu *γεγονέναι* als Prädikat gehören und nur ein anderer Ausdruck sind für *ἄνθρωπον γεγονέναι*, so können die Worte gar nicht dazu gebraucht werden, um die Art der Verbindung anzugeben, in welche der ewige Logos mit dem Menschen Jesus getreten sei, wie Otto die Sache ansieht, wenn er, s. Anm. zu der Stelle, mit *σῶμα* und *ψυχή* die vollständige Menschheit Jesu und mit *λόγος* seine Gottheit bezeichnet findet und Justin behaupten lässt, „in Christus sei Göttliches und Menschliches zur persönlichen Einheit verbunden erschienen", oder wie Semisch l. c. 410., wenn er den ewigen Logos an die Stelle des *πνεῦμα* nach diesen Worten getreten sein lässt. Ueber die Art der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen hat Justin eben noch nicht reflektirt. Die einzelnen Lehrmomente, die in dem Justin'schen Satze: der Logos ist Mensch geworden, liegen und später heraustreten, sind bei Justin selbst gerade so wenig zur bewussten Entwicklung gekommen, als bei Johannes; denn auch Johannes hat bei seinem *καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*, sich nicht weiter auf die Art dieser Menschwerdung und ihre Bestandweise eingelassen. Das Alles schlummert noch für jetzt, auch ein Zeichen, dass Justin und Johannes benachbart bei einander stehen.

Dieser Gesammtlogos nun, der schon früher in Weisen wie Sokrates sowie durch die Propheten zur Erkenntniss Gottes angetrieben hat, von ihnen theilweise, *ἀπὸ μέρους*, erkannt worden ist und in ihnen theilweise gewirkt hat, hat nun eben als menschgewordener Gesammtlogos-Christus, die Macht, die jene noch nicht hatten, eine volle Offenbarung Gottes zu bringen und sich Glauben zu verschaffen; wenn Sokrates noch hatte sagen müssen II, 10: *τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές*, so hat Christus durch seine Macht dies gethan, *διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε*, d. h. die volle Offenbarung über Gott gebracht; und wenn dem

Sokrates keiner so anhing, um für diese Lehre zu sterben, so hängen Christo Gelehrte, Philosophen, Handwerker und Ungelehrte selbst mit Verachtung des Todes an, *ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς* „da er die Kraft des unaussprechlichen Vaters ist“; denn so sind die Worte zu übersetzen, nicht wie Otto: *quandoquidem potestas inenarrabilis patris ista praestitit;* sie passen ganz so in die Justin'sche Anschauung, die wir zur Genüge bisher belegt haben.

Was sonst noch dieses 10. Capitel zur Logoslehre bringt, ist kein neuer Beitrag: Christus ist bereits vom Sokrates theilweise erkannt worden; denn: *λόγος ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι' ἑαυτοῦ, ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα.* Also der Logos ist von Ewigkeit; er hat durch die Propheten geredet und durch sich selbst, nachdem er geworden wie wir und dieses (was wir bekennen) gelehrt hat. Auch die in Cap. 13 der zweiten Apologie gegebenen Worte sind zwar in ihren Einzelausasgen nur eine Wiederholung schon dagewesener Angaben, wenn Justin sagt: „was bei Allen schön gesagt worden ist, es gehört uns Christen; *τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται.*“ Aber die Stelle betont sehr ausdrücklich drei Einzelbestimmungen, die hier zur Einheit zusammengefasst werden, einmal die Hypostasirung des Logos, da in dem *ἀπὸ* wie das Ausgehen, so auch die Trennung liegt; sodann seine Unterordnung, besser: Nachordnung, unter (nach) Gott, *μετὰ τὸν θεὸν*, endlich seine Menschwerdung, wobei er unseres Zustandes theilhaftig geworden (*τὰ ἡμέτερα πάθη*, unsere ganze Natur, soweit sie leidentlich ist, d. h. dem Uebel und dem Reiz des Bösen, der Versuchung unterworfen) damit er die Heilung (vom Bösen) bringen könnte. Also Christus ist der hypostasirte Logos, der unmittelbar nach Gott kommt, Mensch geworden, damit er auch an der leidentlichen Natur des Menschen Theil habe und so die kranke Menschennatur heile. Anthropologische Voraussetzung ist hier bei dem

ἴασιν ποιεῖσθαι, wie wir das überhaupt in der Dogmatik des zweiten Jahrhunderts finden, dass der Mensch schadhaft, krank, nicht dass er grundverderbt ist. Christus ist die volle Offenbarung Gottes, der sich früher nur theilweise, *ἀπὸ μέρους*, offenbart hat.

Aus alle dem ist ersichtlich, dass zwar die volle Wesens- und Seinsgleichheit, das *(tres personae) ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae*, noch nicht ausgesprochen ist, dass auch in dem *μετὰ τὸν θεὸν* die ungleiche Würde des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich gelehrt wird; aber gerade in dem *μετὰ*, mehr, wie gesagt, ein „Nach“ als ein „Unter“, musste, wenn einmal die Hypostasirung fertig war, auch die zweite Person da sein, und da doch mit der zweiten Person nicht ein Theil, weder *pars* noch *qualitas in alio* ausgesagt sein konnte, so musste der Sohn ebenfalls Gott dem Vater gleich sein. Alles dies liegt als Consequenz bereits in der Lehre Justins deutlich genug, und musste, wie es denn geschah, früher oder später in der Differenzirung der Lehre hervortreten.

Um das Resultat unserer bisherigen Betrachtung kurz zusammen zu fassen, so ergiebt sich Folgendes:

Der Logosbegriff bei Justin schwankt zwischen dem der Kraft und der Person hin und her; er ist seinem Wesen nach eben sowohl als *δύναμις θεοῦ* wie als *υἱὸς θεοῦ* ausgesagt, der vor der Schöpfung (von Ewigkeit) beim Vater war. erzeugt vom Vater im Anfang der Dinge, durch den der Vater Alles vom Anfang an gegründet und geordnet. Durch diesen Logos fand eine jeweilige und theilweise Inspiration statt zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, bei verschiedenen Personen, eine volle und ganze aber bei Jesus Christus, so dass Jesus Christus selbst der Logos ist, der menschliche Gestalt angenommen; von ihm, dem *αὐτὸς ὁ λόγος*, gelten dann nach seiner vollen Offenbarung die Prädikate, dass er ist *ἄνθρωπος γενόμενος, μορφωθείς, Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς*.

Seiner Würde nach ist er über allen Engeln, obwohl gleichen Wesens mit ihnen, ihr Haupt, erster Diener Gottes und seine Macht, *δύναμις*, und zwar *πρώτη δύναμις*, uns

geoffenbaret zum Zwecke, Gottes Geheimnisse und ein gerechtes Leben zu lehren, wird als solcher auch Engel (Bote) und Gesandter genannt, ἄγγελος καλεῖται καὶ ἀπόστολος; als der vom Vater zu uns gekommene Sohn ist er derselben Verehrung wie der Vater gewürdigt; er ist Sohn κατ' ἐξοχήν nicht bloss als Ersterzeugter, πρωτότοκος, sondern auch als einzig Geborener, μόνος ἰδίως υἱὸς γεγεννημένος. Seiner Stellung nach ist er der zweite nach Gott, ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ μετὰ τὸν θεόν. Solche Stellung behauptet er bald in einer Zweiheit, bald in einer Dreiheit, ja selbst in einer Vierheit. Entschieden ist seine Stellung um ein bedeutendes gewichtiger, als die des h. Geistes, der als ἐν τρίτῃ τάξει stehend auch damit wirklich erst seinen Rang (τάξις) nach dem Sohne erhält. Diese bevorzugte Stellung des Sohnes vor dem h. Geiste ist, obschon auch dieser göttliche Würde hat, doch so vorherrschend, dass das Mysterium der christlichen Lehre nach Justin nicht in der Trinität zu suchen ist, sondern darin, dass in einem gekreuzigten Menschen der Logos gewesen ist, und dass dieser gekreuzigte Jesus Christus den zweiten Platz nach dem ewigen Gott haben soll.

In dieser Stellung aber, die der Logos zum h. Geist einnimmt, findet sich im Uebrigen viel Schwanken. Der Lehrtropus vom h. Geist ist so wenig ausgebildet, dass der Logos und der Geist auch wieder identisch gefasst werden, beide als Kraft Gottes. Andererseits ist auch die volle Hypostase da, der Sohn ist Gott, θεὸς ὑπάρχει.

Alles in Allem ergiebt sich, dass der Logosbegriff aus dem einer unpersönlichen Kraft sich in den der Hypostase umzusetzen bei Justin den vollsten Anlauf nimmt und, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung sagten, der weite Rahmen ist, in den jedes Prädikat Gottes hineingezogen wird, wodurch dieser als in Schöpfung und Erlösung wirkender und sich ein Verhältniss zu Welt und Menschheit gebender dargestellt wird. Die historische Bedeutung des Logosbegriffs aber ist, dass er dazu diente, die Kluft auszufüllen, die sich in den religionsphilosophischen Anschauungen zwischen der vorchristlichen und der christlichen Zeitperiode ohne ihn aufgethan haben würde. Der Logosbe-

griff ermöglichte im letzten Grunde die einheitliche Entwicklung des religiösen Gedankens.

Mit Johannes ist Justin benachbart und verhält sich in seinen lehrhaften Auseinandersetzungen zu ihm wie der unterweisende Docent zum dichterisch-spekulativen Philosophen, nicht aber wie ein Erklärer. Darin also möchte wohl Thoma zu viel behaupten, wenn er Gen. des Joh. ev. p. 844 sagt: „Der Erste, welcher das Johannesevangelium eingehend berücksichtigt, so dass von einer besonderen Exegese desselben geredet werden kann, ist der Märtyrer-Philosoph, der dem Buche zeitlich und auch geistig nahe genug steht, um die Eigenthümlichkeit der Composition wie des Sinnes desselben in seiner Auffassung und Auslegung noch ziemlich unmittelbar wieder zu spiegeln.“ Wir müssen uns bis jetzt mit der Erkenntniss begnügen, dass beide Schriftsteller benachbart sind. Ob beide, jeder für sich unabhängig vom andern, ein literarisches Gesammteigenthum ihrer Zeit verarbeitet haben, ob der Eine der Nachfolger des Andern und welcher das ist, ob sie einander so benutzt haben, dass sie dabei zugleich Nutzniesser eines Dritten gewesen, sei das eine unbekannte Schrift, sei es die Taufunterweisung der damaligen Kirche, sei es der geistig-religiöse Besitzstand ihrer Zeit überhaupt, oder das Alles zusammen, das sind Fragen, deren Beantwortung in einem späteren Artikel sich herausstellen wird. Für jetzt, wie gesagt, muss das „benachbart“ genügen.

Nachträgliche Bemerkungen zu dem Fragment der Passio Pauli.

von

R. A. Lipsius.

Zu meinem Abdrucke des Fragments der Passio Pauli aus cod. Monac. 4554 (S. 334 ff. dieses Jahrgangs) theilt mir Herr Studienlehrer A. Thenn in München einige Berichtigungen mit.

S. 335,[12] „*Quid est Patrocle, quod vivis?*“ Das Wort *qd'* ist hier von einer andern Hand erst nachträglich ganz klein über der Zeile eingeflickt. Dass dieses „*quod*“ unrichtig ist, liegt auf der Hand.

S. 335,[13] ist „*fecit*“ von zweiter Hand aus „*facit*“ corrigirt.

S. 336,[9] schreibt der Codex „*saluabũt*“ (= *salvabunt*), nicht „*salvabit*“.

S. 336,[22] schreibt der Codex „*conuerterentur*“, nicht „*conuerteretur*“.

Ferner theilt Herr Thenn mir mit, dass dasselbe Fragment sich auch in cod. lat. Monac. 22020 saec. XII findet. „Die ziemlich zahlreichen Varianten des cod. 22020 tragen mit Ausnahme einer einzigen den Stempel von zwar herzlich gut gemeinten, aber willkürlich fabricirten Verbesserungen an sich, z. B. „*conversae multitudines*“ statt „*conversus multitudinis*“ (334,[9]); „*audiretque*“ statt „*audiret*“ (334,[14]) „*exalante*“ statt *agentũ* (334,[19]) „*Hoc cum audisset*“ statt „*Hunc cum vidisset*“ (336,[13]) „*certanti[bus]*“ statt „*certanti*“ (336,[17]); „*sub caelo quod effugere possit eum*“ statt des blossen „*sub caelo*“, (335,[20]). Doch hat auch cod. Patm. (98,[19]) καὶ οὐκ ἔσται βασιλεία, ἥτις

διαφεύξεται αὐτόν." Als einzig wichtige Variante nennt Herr Thenn „*iratus*" statt „*miratus*" (335,[20]). Ausserdem ist zu bemerken, dass das „*quod*" vor „*vivis*" (335,[12]) in cod. 22020 mit Recht fehlt.

Der Text des Fragments findet sich in cod. 22020 f. 8.

Ausser diesen beiden Handschriften findet sich in München noch eine dritte, welche ebenfalls das Fragment enthält, cod. 19642 saec. XV f. 25r. Herr Dr. Krumbacher hat die Güte gehabt, mir dasselbe theils abzuschreiben, theils zu collationiren.

Die Handschrift steht dem cod. 4554 noch näher als cod. 22020 und kennt eine Anzahl in der letzteren vorgenommenen Correcturen noch nicht. 334,[6] scheint cod. 19642 „*fratribus*" (in compendio) statt „*his*" zu lesen; 334,[7] „*hoc*" statt „*haec*"; 334,[9] fehlt „*et*" vor „*credebant*"; 334,[13] „*audiretque*" statt „*audiret*"; 334,[19] „*exalantem*" statt „*agentum*"; 335,[7] „*noli valde contristari*"; 335,[10] „*permittere introire*": 335,[12] „*Quid est Patrocle vivis*" (ohne „*quod*"); 335,[20] „*sub caelo quod effugere possis eum*". Ebendaselbst „*Nero autem iratus*"; 336,[1] „*et dicit illi*" u. s. w

Aus diesen Proben geht hervor, dass keine der beiden jüngeren Handschriften aus cod. 4554 abgeschrieben ist. Ebensowenig aber ist cod. 19642 aus cod. 22020 abgeschrieben. Das Textverhältnis wird durch folgendes Schema veranschaulicht:

Archetypus

cod. 4554 x

cod. 22020 cod. 19542.




OCT 16 1941
JUN 24
19

